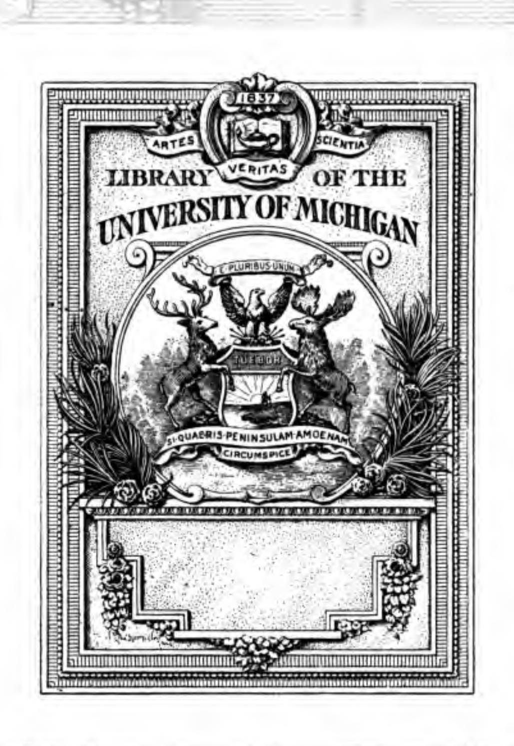
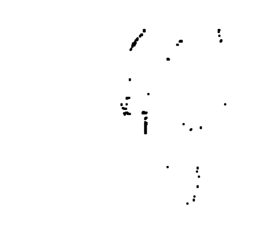

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Hamanns Sprachtheorie
im Zusammenhange seines Denkens.

Grundlegung zu einer Würdigung der geistes-
geschichtlichen Stellung des Magus in Norden.

Von

Dr. phil. Rudolf Unger,
Privatdozenten an der Universität München.

Motto:
„Bei mir ist weder von Physik noch Theologie die Rede, sondern Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr *A* und *Ω*."
(Hamann an F. H. Jacobi, 28. Okt. 1785.)



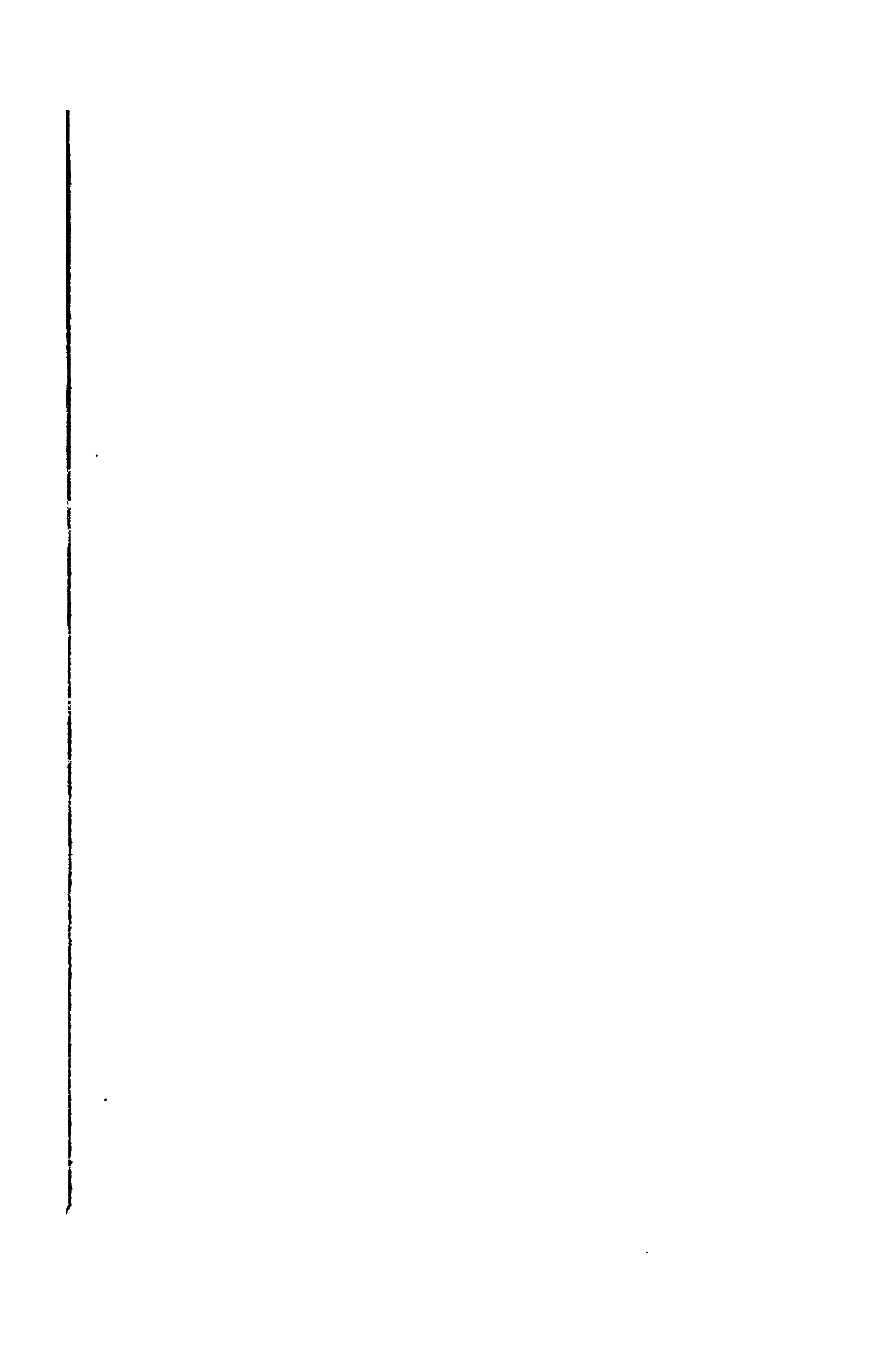
München 1905
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Meinen Eltern

in verehrender Liebe

zugeeignet.



Vorwort.

Thema und Richtung der gegenwärtigen Untersuchung sind mir erst allmählich aus längerer eingehender Beschäftigung mit Hamanns Schriften und der Hamann-Literatur erwachsen, einer Beschäftigung, deren ursprüngliches Motiv nicht so sehr speziell wissenschaftlich-historisches, als vielmehr unmittelbar persönliches Interesse an der problematischen Individualität des Magus und dem religiös-philosophischen Inhalte seiner Autorschaft bildete. Während der Ausarbeitung selbst glaubte ich darum besonderen Nachdruck darauf legen zu müssen, daß jener Umstand der objektiven Sachlichkeit des wissenschaftlichen Urteils keinen Eintrag tue. Sollte trotzdem eine gewisse persönliche Wärme des inneren Anteils an dem behandelten Gegenstande der Arbeit anzumerken sein, so wird man darin, gerade angesichts der Sprödigkeit des Stoffes, vielleicht keinen zu großen Fehler erblicken.

Inwiefern die Ausgestaltung des einleitenden Abschnittes zu einem verhältnismäßig recht umfangreichen ersten Teile nicht zu vermeiden war, sollte nicht von vornherein auf eine ernstliche Förderung des aufgeworfenen Problems verzichtet werden, ist in der Einleitung näher

dargelegt, wo auch über die Unzulänglichkeit der literarischen Hilfsmittel, die mich an den entscheidenden Punkten fast stets im Stiche ließen, das Nähere gesagt ist. An ungedrucktem Material lag mir eine größere Anzahl von Briefen Hamanns an verschiedene Freunde aus dem Rothschen Nachlasse vor,[1]) die jedoch irgendwie Belangreiches für mein Thema nicht ergaben. Der bibliographische Anhang wird für diejenigen, die fernerhin sich mit Hamann wissenschaftlich zu beschäftigen gedenken, nicht unwillkommen sein und hoffentlich als brauchbar sich erweisen.

Während der Arbeit durfte ich mich der dauernden Interessenahme und wertvollen Winke der Herren Professoren F. Muncker und H. Paul erfreuen. Vielfältige Anregung empfing ich ferner von Herrn Dr. Heinrich Weber, dem Verfasser des Buches „Hamann und Kant". Für lebendig fördernden Gedankenaustausch, namentlich nach philosophiehistorischer Richtung, bin ich wiederum Herrn Dr. H. Falkenheim sehr verpflichtet. Und Herr Universitätsbibliothekar Dr. G. A. Wolff ließ mir auch bei dieser Arbeit wiederum seinen unermüdlichen bibliographischen Forschungseifer zugute kommen. Allen Genannten gebührt daher auch an dieser Stelle meine verbindlichste Danksagung.

Jena, Ostern 1905.

Dr. **Rudolf Unger.**

---

[1]) Inzwischen von H. Weber als „Neue Hamanniana" herausgegeben.

Inhalt.

Abkürzungen.

Schr. I u. s. w. = Hamanns Schriften. Hg. von Friedrich Roth und Gustav Adolf Wiener, 8 Teile (der letzte in zwei Abteilungen a und b), Berlin 1821—43.

Gild. V = Johann Georg Hamanns, des Magus in Norden, Leben und Schriften. Von Dr. C. H. Gildemeister. 5. Bd: Briefwechsel H.s mit F. H. Jacobi. Gotha 1868.

Einleitendes.

Unter den bahnbrechenden Geistern, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Herrschaft der allgemach in Einseitigkeit und Ideenlosigkeit verflachenden Aufklärung in Deutschland erschütterten und durch machtvolles und erfolgreiches Wirken zur Bereicherung und Vertiefung des geistigen Daseins eine neue Entwicklungsphase im gesamten ideellen Leben der Nation vorbereiteten, nimmt der Königsberger Johann Georg Hamann eine eigenartig isolierte Stellung wie im Leben, so noch für das Gedächtnis der Nachwelt ein. Von seinen Zeitgenossen teils mit ehrfürchtiger Scheu, teils mit mißachtender Abneigung betrachtet, von wenigen gekannt, von wenigeren verstanden, stellt die wunderliche Gestalt des „Magus in Norden" noch für das historische Bewußtsein der Gegenwart ein keineswegs völlig gelöstes Problem dar.[1]) In welchem Sinne und nach welchen Richtungen, zugleich aber auch aus welchen Gründen, zeigt am prägnantesten ein kurzer Überblick über die Hamannliteratur, die an wunderlicher Vielgestaltigkeit und widerspruchsvoller Ungeklärtheit ihrem Gegenstande wenig nachgibt.

[1]) Ein „ungelöstes Problem" nannte ihn Konstantin Frantz 1872 in dem Buche „Das neue Deutschland. Beleuchtet in Briefen an einen preußischen Staatsmann" S. 198. Er würde wohl noch heute schwerlich viel anders urteilen.

Es ist nicht das geringste unter den vielen literarhistorischen Verdiensten der Romantik, das Andenken dieses ihres fast vergessenen Ahnherrn aus der Sturm- und Drangzeit erneuert und in gewissem, freilich sehr bedingtem Sinne für lebendige Fortwirkung fruchtbar gemacht zu haben. Im Jacobischen Kreise wurde das Gedächtnis des „großen und heiligen Mannes" [1]) stets treulich in Ehren gehalten. So vermittelte denn zuerst Jean Paul, der Freund und philosophische Jünger Fritz Jacobis, aus lebendiger Tradition, zugleich auch in geistesverwandter Sympathie, der jüngern literarischen Generation eine ahnende Schätzung des schwer Zugänglichen in romantischen Bildern und vieldeutigen Gleichnissen.[2]) Den ersten Versuch einer Charakteristik und historischen Würdigung, die vom damaligen Standpunkt des Beurteilers aus freilich recht einseitig ausfallen mußte, machte dann Friedrich Schlegel:[3]) im Gefühl der geistigen Wahlverwandtschaft[4]) stellt er den „Philosophen" Hamann in einem vielbeachteten Aufsatze über Lessing und Kant,[5]) und

---

[1]) F. H. Jacobi in seiner Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen" 1786 (Werke IV, 2 S. 263 Anm.).

[2]) In verschiedenen Stellen der „Vorschule der Ästhetik", Hamburg 1804.

[3]) Deutsches Museum, 3. Bd. 1813 S. 33 ff. In den ein Jahr zuvor gehaltenen Wiener Vorlesungen über die Geschichte der alten und neuen Literatur erwähnt er Hamann noch nicht.

[4]) In der Tat finden sich überraschende Parallelen zu Gedanken Hamanns gerade bei dem Schöpfer der romantischen Doktrin. So erscheint z. B. Schlegels berühmtes Wort vom Historiker als „rückwärts gekehrtem Propheten" (80. Athenäumsfragment) als prägnante Zuspitzung des Hamannschen Satzes: „Es gehört beinahe eben die Sagazität und vis divinandi dazu, das Vergangene als die Zukunft zu lesen" (Schr. II, 217 im zweiten „hellenistischen Briefe"). Vgl. auch die ähnlichen Stellen in den „Biblischen Betrachtungen" (Schr. I, 90) und im ersten Entwurf des „Fliegenden Briefes" (Schr. VIII a, 3 78).

[5]) A. a. O. S. 35.

prägt so erstmals Wertungen, die aus der Hamannliteratur noch heute nicht geschwunden sind. Gleichzeitig etwa scheint Schelling mit den Schriften des auch ihm geistig nicht fernstehenden Magus sich vertrauter gemacht zu haben: seit 1812, also ungefähr seit Beginn der theosophischen Phase seines Denkens, erwähnt er ihn zu wiederholtenmalen mit hoher Achtung in Schriften oder vom Katheder.[1]) Näher noch als Schelling stand von Anbeginn Franz Baader Hamanns philosophisch-religiösen Anschauungen, wofür vor allem die von E. A. von Schaden aufgezeigten Parallelen zu Hamann in Baaders Jugendtagebüchern Belege bieten. Auch macht es Baaders Bekanntschaft mit Kleukers Schriften (seit 1788), die persönliche mit F. Jacobi und Claudius (seit 1796) gleicherweise wie seine frühe und ausgebreitete Kenntnis der theosophisch-mystischen Literatur wahrscheinlich, daß er schon in der Jugend von Hamann Kenntnis erlangte. Direkte Zeugnisse liefern freilich weder sein Briefwechsel noch die Biographie Franz Hoffmanns; vielmehr erwähnt Baader Hamann, soviel ich sehe, nur einmal, zitationsweise, in den 1813 in Schellings „Allgemeiner Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" erschienenen „Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens",[2]) indem er eine Stelle aus einem

---

[1]) So zuerst, den Schatten des „großen Hamann" gegen die Halbheit und Unkraft der philosophischen Haltung Jacobis heraufbeschwörend, in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" 1812 (Sämtliche Werke I, 8 S. 114/5); dann namentlich Ende der zwanziger Jahre in den Münchener propädeutischen Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie" (S. W. I, 10 S. 170–2); zuletzt in der noch zu erwähnenden Berliner Akademierede vom 25. November 1850 „Vorbemerkungen zur Frage über den Ursprung der Sprache" (S. W. I, 10 S. 419–26).

[2]) Sämtliche Werke, hg. von Fr. Hoffmann u. a. Bd. 2 S. 25 Anm. Eine geistvolle Vergleichung Hamanns und Baaders hat Schaden in

Briefe Hamanns an Jacobi, ähnlich wie ein Jahr zuvor Schelling, gegen Jacobis, von ihm als rationalistisch betrachtete Auffassung des Christentums wendet. Der begeistertste Verkündiger aber Hamannscher Ideen, der einzige, den die Geschichte der Philosophie als eigentlichen Jünger des Magus nennen kann, ist Schellings und Baaders Schüler, der früh verstorbene, hochbegabte, aber jugendlich gärende Emil August von Schaden, der Verfasser jener Parallele zwischen Baader und Hamann. Ihm galt dieser als größter der Philosophen, von dessen Geist er sich allenthalben in seinem Denken angeregt, ja durchdrungen zeigt,[1]) dessen Schriften er sogar eigene Vorlesungen gewidmet hat.[2])

Inzwischen waren namentlich durch Goethes mehrfache Erwähnung Hamanns in „Dichtung und Wahrheit,“[3]) vor allem durch die bis jetzt unübertroffene Charakteristik im dritten Teile der Autobiographie, sowie durch die Veröffentlichung der Dokumente von F. H. Jacobis nahem Verhältnis zu dem innig Verehrten,[4])

---

der Einleitung zu Baaders Tagebüchern gegeben (B.s S. W. 11 S. XVI bis XVIII).

[1]) Vgl. „Erinnerungen an E. A. von Schaden. Hg. von Heinr. Thiersch“, Frankfurt a. M. und Erlangen 1853, nam. S. 14 u. 21; sodann Schadens „Vorlesungen über akademisches Leben und Studium“, Marburg und Leipzig 1845, bes. S. 325/6 u. 466; vor allem aber seine, Hamanns Sprachtheorie in gewissem Sinne fortbildende Schrift „Über das natürliche Prinzip der Sprache“, Nürnberg 1838, S. 134, 154—7.

[2]) Schaden las z. B. gleich in seinem ersten Erlanger Dozentensemester, Sommer 1839, über Hamanns „Κογξομπαξ“ (Thiersch S. 21).

[3]) Teil 2 und 3 (1812 u. 14). Ferner vgl. die Hinweise auf Hamann in der „Italienischen Reise“ („Aus meinem Leben“, 2. Abt., 2. Teil, 1817, unterm 5. März 1787), in der „Campagne in Frankreich“ („A. m. L.“, 2. Abt., 5. T., 1822) und in den „Tag- und Jahresheften“ (A. l. H. 1830, unter 1794 u. 1806).

[4]) In Jacobis Werken, Leipzig 1812—24, nam. im 3. Bde (Briefe an J. G. Jacobi und Herder), in der 3. Abt. des 4. Bdes (Brief-

die Blicke auch größerer Kreise auf die mannigfach rätselhafte Gestalt des nordischen Magus gelenkt worden.[1]) Der einst schon von Scheffner dem Autor selbst nahegelegte,[2]) dann von Herder und Jacobi gemeinsam ins Auge gefaßte[3]) Plan einer Sammlung und Gesamtausgabe der sibyllinischen Blätter Hamanns, den selbst Goethe bekanntlich eine Zeitlang erwog, kam endlich, nachdem kleinere Veröffentlichungen einzelner Schriften oder von Bruchstücken vorangegangen waren,[4]) als ein Vermächtnis Jacobis und im Einverständnis mit Hamanns einstigem jüngeren Freunde Ludwig Nicolovius durch den (späteren) Ober-

---

wechsel Jacobis mit Hamann, Leipzig 1819, von Fr. Roth, freilich sehr unvollständig und unvollkommen, herausgegeben) und in dem „Auserlesenen Briefwechsel Jacobis", ebenfalls von Roth ediert, Leipzig 1825—7 (hier namentlich in Briefen an Lavater und die Gräfin Julie Reventlow).

[1]) Vgl. z. B. den eindringlichen Hinweis auf diesen bei Rezension des 1. Bdes der Jacobischen Werke in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" 1812, 3. Bd. Sp. 1588—92. Über den Hamann-Jacobischen Briefwechsel siehe die Äußerungen Goethes (Gespräche mit dem Kanzler von Müller unterm 18. Dezember 1823) und L. Rankes (an H. Baier 1820, „Zur eignen Lebensgeschichte", Leipzig 1890, S. 85). Auch Scheffners 1821 posthum erschienene Selbstbiographie ist in diesem Zusammenhange zu erwähnen (Charakteristik Hamanns S. 206—8).

[2]) Vgl. Hamanns Brief an Scheffner vom 11. Februar 1785 (Schr. VII, 213) und Scheffners Selbstbiographie a. a. O.

[3]) Vgl. Jacobis Brief an Kleuker vom 3. Dezember 1792 (in „J. Fr. Kleuker und Briefe seiner Freunde", hg. von H. Ratjen, Göttingen 1842, S. 177); auch Gild. VI, 316 Anm.

[4]) Hierher gehören: „J. G. Hamanns Betrachtungen über die Heilige Schrift", Altdorf 1816 und Nürnberg 1816 (Auszug. Hg. von Fr. Roth); „Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüste. Eine Schrift J. G. Hamanns in verbesserter Ausgabe mit Vorrede und Anmerkungen von Jaschem, sonst genannt Jmo" (Joh. Fr. v. Meyer), Leipzig 1818; „Sibyllinische Blätter des Magus in Norden (J. G. Hamanns). Nebst mehreren Beilagen", hg. von Fr. Cramer, Leipzig 1819.

Konsistorialpräsidenten Friedrich Roth zustande.[1]) Roths Ausgabe verdient hohes Lob, besonders bei Berücksichtigung des damaligen Standes der wissenschaftlichen Anforderungen an eine solche Arbeit, sowie der besonderen Schwierigkeiten einer auch nur einigermaßen kritischen Sichtung des zerstreuten, durch schlechte Drucke entstellten oder aus schwer lesbaren Handschriften erstmals zu entziffernden, inhaltlich zudem großenteils höchst spröden, dunkelsinnigen, ja abstrusen Materials. Die Eigentümlichkeit von Hamanns seltsamer Autorschaft brachte es allerdings mit sich, daß Roths Ausgabe eigentlich erst durch die zwanzig Jahre später erschienenen zwei von dem Erlanger theologischen Dozenten G. A. Wiener bearbeiteten Ergänzungsbände mit ihren Erläuterungen und ihrem umfassenden und sorgfältigen, wenn auch keineswegs völlig genügenden Stichwortregister brauchbar wurde.

War dergestalt der sichere Grund für eindringendere Kenntnis und begründete historische Würdigung Hamanns gelegt, so ließ doch gerade die damalige Hamannliteratur solche gänzlich vermissen. Im literarischen Leben jener Jahre herrschte die müde, zwischen Überreizung und Abspannung haltlos schwankende Stimmung der ausgehenden Romantik; in Religion und Philosophie machten sich restaurative, selbst offen reaktionäre Tendenzen immer entschiedener geltend, die bei wirklich oder vermeintlich verwandten früheren Richtungen Anknüpfung und Rechtfertigung suchten Kein Wunder, daß sich die schöngeistig gefärbte Neugläubigkeit der hohen Gesellschaftskreise wie die neu erstarkte Orthodoxie der strengen Lutheraner mit Vorliebe des Andenkens an den geheimnisvollen, strenggläubigen Gegner der Aufklärung bemächtigte, ihn als geistigen Ahnherrn

[1]) Vgl. Roths Vorbericht zum ersten Bande der „Schriften“ S. X/XI.

auf den Schild erhob und zu verstehn wähnte, wenn sie seine sibyllinischen Orakel im Sinne ihrer empfindsam frömmelnden mystischen Schwärmerei oder ihrer hierarchischen Ansprüche und ingrimmigen Abneigung gegen den „revolutionären" Geist des philosophischen Jahrhunderts ausdeutete.[1]) Von diesen Bestrebungen, die, mit Rosenkranz[2]) zu reden, Hamann als eine Art von protestantischen Heiligen hinzustellen sich bemühten, war natürlich für die wissenschaftliche Erkenntnis Förderliches nicht zu erwarten.

Aber während so die anfänglich verheißungsvollen Bemühungen der Romantik um das Gedächtnis des Vielverkannten in unwissenschaftlichen, tendenziösen Kultus sich verloren, ward von philosophischer Seite eine unbefangene Würdigung und Einreihung Hamanns in geschichtliche Zusammenhänge zum erstenmal ernstlich in Angriff genommen und in den Grundzügen auch vollbracht. Der Ruhmestitel dieser historischen Leistung gebührt Hegel und seiner Schule. In der oft zitierten und fast ebenso oft bekämpften Rezension der Rothschen Ausgabe in seinen kritischen Jahrbüchern[3]) hat Hegel, wie er in

[1]) Dieser Richtung geben Ausdruck die oben erwähnte Schrift des Mystikers Joh. Friedrich von Meyer, des Herausgebers der „Blätter für höhere Wahrheit", von 1819; „Christliche Bekenntnisse und Zeugnisse. Von J. G. Hamann." Hg. von W. A. Möller, Münster 1826; „Bibliothek christlicher Denker", hg. von Ferd. Herbst, 1. Bd., Leipzig 1830, 1. Abt. S. 13—146. Von Literarhistorikern ist hier anzuziehn der schwächliche Halbromantiker Franz Horn („Die Poesie und Beredsamkeit der Deutschen u. s. w.", 3. Bd., Berlin 1824, S. 143—50), der erste zwar, der Hamann in historischem Zusammenhange zu würdigen sucht, aber mit breitem, einseitigem, wenig eindringendem Raisonnement.

[2]) Karl Rosenkranz: Geschichte der Kantschen Philosophie (Kants sämtliche Werke, hg. von K. Rosenkranz und F. W. Schubert, 12. Teil), Leipzig 1840, S. 109/10.

[3]) „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1828, 2. Bd., Sp. 620—40 u. 859—900. Wertvoll ist es, daß Hegels Auffassung von

seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der sogenannten „Glaubensphilosophie"[1]) erstmals ihren historischen Platz angewiesen hat,[2]) mit der ihm eigenen genialen Sicherheit geschichtlicher Erfassung und Einordnung geistiger Größen und Zusammenhänge dieses ihres ersten Vertreters Geistesart und eigentümliche historische Leistung in den Hauptzügen scharf bestimmt und seine Stellung in der Gesamtentwicklung im Umriß aufgezeigt. Auf den Spuren des Meisters haben dann mehrere seiner Schüler Hamanns Bedeutung in philosophiegeschichtlichem Zusammenhange ausführlich dargestellt: mehr in der abstraktbegrifflichen Denkweise und Sprache der Schule Michelet,[3]) voll Geist und Phantasie Rosenkranz,[4]) mit ruhiger Sachlichkeit Erdmann,[5]) alle ersichtlich mit ihrem Lehrer in dem Bestreben einig, dem lange Verkannten gerecht zu werden.

Hamann Goethes Beifall fand, Gespräch mit Eckermann vom 11. Februar 1829. Vgl. auch dasjenige vom 18. Oktober 1827.

[1]) Dieser bald auch für Hamanns philosophische Richtung gäng und gäbe gewordene Name hat seinen Ausgang genommen von Jacobis bekanntem Satze: „Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist Glaube" (in „Über die Lehre des Spinoza", 1785, jetzt Werke IV, 1. Abt. S. 223); vgl. Jacobis Vorrede zu Bd 2 seiner Werke (S. 3/4) und Hegels philosophiegeschichtliche Vorlesungen Bd 3 S. 543.

[2]) „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", hg. von K. L. Michelet, 3. Bd (Werke, 15. Bd), Berlin 1836, S. 535—51 (über Jacobi; Hamann wird hier nicht erwähnt).

[3]) Karl Ludwig Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, 1. Teil, Berlin 1837, S. 302—18.

[4]) Karl Rosenkranz: Geschichte der Kantschen Philosophie, Leipzig 1840, S. 97—110 u. 373/4. Ferner: Neue Studien, 2. Bd, Leipzig 1875, S. 72—101: „Kant und Hamann. Eine Parallele." Vortrag (zuerst in den „Neuen Preußischen Provinzial-Blättern", 3. Folge, 2. Bd, 1858).

[5]) Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3. Bd, 1. Abt., Leipzig 1848, S. 290—302. Kürzer im „Grundriß der Geschichte der Philosophie", 4. Aufl., bearb. von Benno Erdmann, Bd 2, Berlin 1896, S. 392/3.

Daß es dabei nicht ganz ohne gewaltsame Konstruktion, ohne dialektischen Begriffsschematismus und willkürliche Unterstellungen abgeht, daß sich zugleich unter dem Einflusse der spekulativen Stellungnahme zu Kants Kritizismus die Neigung bemerklich macht, Hamanns Leistung diesem gegenüber zu überschätzen,[1]) mag weniger besagen als die der historischen Betrachtungsweise Hegels ja überhaupt anhaftenden Mängel der ungenügenden Wertung und psychologischen Analyse der realen Persönlichkeit, sowie der zu geringen Einschätzung und Berücksichtigung der konkreten geschichtlichen Fakta und Zeugnisse.[2]) Indes im großen und ganzen war durch die philosophiegeschichtliche Arbeit der Hegelschen Schule die Bahn für eine wahrhaft wissenschaftliche, d. h. also objektiv-historische Erfassung Hamanns gebrochen.

Die Hamannliteratur der Folgezeit hat sich leider in der großen Mehrzahl ihrer Erzeugnisse, bei allem Fortschritt der Erkenntnis im einzelnen, weder auf der Höhe jener großzügigen und tiefdringenden Auffassungsweise zu erhalten vermocht, noch die zwei aus jenen grundlegenden Leistungen ihr erwachsenen Aufgaben der einläßlichen psychologischen Ergründung und allseitigen geschichtlichen Erforschung der an Hamanns Gestalt sich knüpfenden Probleme einer befriedigenden Lösung entgegengeführt. Mehrere Gruppen lassen sich in ihr unterscheiden. Die umfangreichste bilden diejenigen Schriften, die, großenteils von Theologen verfaßt, weniger auf wissenschaftliches Erkennen und sachliche Würdigung als vielmehr auf

---

[1]) So besonders bei Rosenkranz.

[2]) Alle diese Schwächen in gesteigertem Grade, allerdings vereinigt mit warmer Hingabe an den Gegenstand, zeigt des Hegelianers Karl Friedrich Ferdinand Sietze wunderlich überschwengliche Charakteristik des „Propheten“ Hamann in seinem „Grundbegriff preußischer Staats- und Rechtsgeschichte u. s. w.“, Berlin 1829, S. 442—81.

absichtsvolle Verherrlichung des zudem meist recht einseitig aufgefaßten geistigen Wesens und schriftstellerischen Wirkens Hamanns ausgehn; denen es, mit andern Worten, nicht sowohl auf objektive Erfassung seines Geistes ankommt, als darauf, diesen unmittelbar in den Dienst ihrer vorwiegend konfessionalistischen, gegen freiere Richtungen in Wissenschaft und Kirche gerichteten Bestrebungen zu stellen. Aus der Zahl der bemerkenswerteren Bücher dieser Art hebt sich das vielbändige Werk des Bremer Arztes C. H. Gildemeister[1]) durch äußere Gründlichkeit und Mitteilung manches willkommenen Materials heraus, ein Wert, der freilich durch die urteils- und geschmacklose Überschätzung des Helden, die törichten Verunglimpfungen aller, die sich diesem gegenüber kritische Besonnenheit bewahrt haben, und die Formlosigkeit der Anordnung und Darstellungsweise aufs unerfreulichste beeinträchtigt wird. Auf Gildemeisters Wegen wandelt im wesentlichen, mit einiger Abschwächung seiner Mängel, freilich auch ohne seine Vorzüge, Moritz Petri,[2]) während G. Poel in seinem anspruchsloseren Buche[3]) immerhin von den argen Geschmacklosigkeiten seiner Vorgänger sich freihält. Originell, fähig, die Probleme, die Hamanns Wesen und Wirken bietet, wenigstens zu sehn, allerdings auch voll pastoralen Eiferns erscheint Julius Disselhoffs resolut zupackender „Wegweiser zu Hamann",[4]) ohne doch in der Hauptsache aus

[1]) „Johann Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften." Von C. H. Gildemeister, 6 Bde, Gotha 1857—73.

[2]) „J. G. Hamanns Schriften und Briefe. Zu leichterem Verständnis im Zusammenhange seines Lebens herausgegeben" von Moritz Petri, 4 Teile, Hannover 1872—4.

[3]) „J. G. Hamann, der Magus im Norden. Sein Leben und Mitteilungen aus seinen Schriften" von G. Poel, 2 Teile, Hamburg 1874—6.

[4]) „Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus im Norden" von Julius Disselhoff, Elberfeld 1871.

der unselbständigen Haltung bedingungsloser Bewunderung herauszukommen. In den Veröffentlichungen Joh. Claassens[1]) und C. F. Arnolds[2]) tritt die Bearbeitung Hamannscher Schriften ganz in den Dienst praktisch-erbaulicher Interessen. Kürzere Charakterbilder mehr oder minder in der bezeichneten Richtung verfaßten Lübker,[3]) Brömel,[4]) Francke[5]) und beachtenswerter Rocholl.[6]) Bedeutender und selbständiger, wenn auch im wesentlichen vom gleichen Geiste getragen sind die auf bestimmte Seiten des Hamannschen Geistes gerichteten Würdigungen des Theologen Kahnis[7]) und namentlich des Literarhistorikers Gelzer,[8]) letztere durch Größe der Auffassung die vorgenannten Schriften weit überragend. Eine ganz eigenartige Stellung innerhalb oder neben dieser ersten Gruppe nehmen

---

[1]) Joh. Claassen: J. G. Hamanns Leben und Werke in geordneter gemeinfaßlicher Darstellung, 3 Bdchen, Gütersloh 1878/9.

[2]) Carl Franklin Arnold: J. G. Hamann, Auswahl aus seinen Briefen und Schriften, eingel. und erläutert, Gotha 1888 (Bibliothek theolog. Klassiker XI). Voll Gediegenheit ist bei allem Einseitigen der Auffassung Arnolds Artikel über Hamanns Bedeutung für die Theologie in Herzogs „Realenzyklopädie für protestantische Theologie“, 3. Aufl., hg. von A. Hauck, Bd. 7 S. 370—5.

[3]) Friedrich Lübker: Lebensbilder aus dem letztverflossenen Jahrhundert deutscher Wissenschaft und Literatur. Hamburg 1862, S. 41—112.

[4]) A. Brömel: J. G. Hamann. Ein Literaturbild des vorigen Jahrhunderts. Berlin 1870 (Abdruck aus der „Lutherischen Kirchenzeitung“).

[5]) „J. G. Hamann. Ein Lebensbild“ von Ludwig Francke, Programm des Gymnasiums zu Torgau 1873 S. 1—16.

[6]) R. Rocholl: J. G. Hamann, Vortrag. Hannover 1869.

[7]) K. F. A. Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipzig 1854, S. 56—8.

[8]) Heinrich Gelzer: Die neuere deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. 2. Aufl., 1. Teil, Leipzig 1847, S. 204—29.

Hugo Delffs Schriften zur Hamannliteratur [1]) ein: dieser spätgeborene Nachfahre der Glaubensphilosophie suchte Jacobis Dualismus durch spekulative, an der Mystik, Baaders und Schellings Philosophemen orientierte Gedanken zu einem mystischen Monismus fortzubilden und deutete in dieser Richtung auch die dunkelsinnigen Sprüche des von ihm hoch geschätzten nordischen Magus aus, voll Geist und ideenreichen Tiefsinns, freilich, wie er selbst zugesteht,[2]) zugleich voll subjektiver Willkür.

Die Einseitigkeiten und Schwächen dieser ganzen, hier nur in ihren hauptsächlichsten Erscheinungen skizzierten Richtung der Hamannliteratur lagen zu offen zutage, um nicht entschiedenen Widerspruch herauszufordern. Der in ihr sich äußernde Mangel an historischer Auffassungsweise und Perspektive, der sich besonders deutlich in der gänzlichen Verkennung der geschichtlichen Aufgabe und gewaltigen Verdienste der Aufklärungsbestrebungen des 18. Jahrhunderts offenbart, dazu die Unfähigkeit, ja großenteils der völlige Verzicht darauf, die Persönlichkeit und Leistung Hamanns durch psychologische Ergründung der subjektiven und geschichtliche Würdigung der objektiven Bedingungen seines Werdens und seiner Eigenart zu verstehn, mußten zur Ergänzung, namentlich durch Beleuchtung und besondere Betonung gerade der in jenen Schriften vernachlässigten Seiten und Zusammenhänge seines geistigen Wesens auffordern. Und bei der scharfgeprägten Sonderart Hamanns und der Mannigfaltigkeit und der, subjektiver Auffassung breiten Raum gewäh-

---

[1]) Artikel „Hamann“ in der Allg. D. Biogr. Bd 10 S. 456—68 und „J. G. Hamann. Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen. Mit Erläuterungen und einer biographischen Einleitung“, Leipzig 1874, eine zur Einführung in das Hamann-Studium recht brauchbare Aphorismensammlung.

[2]) S. das Vorwort zu letzterer Schrift.

renden, allgemeinen Natur der an seinen Namen sich knüpfenden Probleme kann es kaum wundernehmen, daß die Reaktion gegen jene einseitige Verherrlichung zum Teil die Form einer nicht weniger einseitigen Geringschätzung und nicht weniger subjektiven Abneigung annahm. Freilich macht sich diese negierende Stellungnahme zu Hamann weniger in längeren Ausführungen als vielmehr meist nur in kürzeren Bemerkungen geltend, da man naturgemäß dem Mißachteten und nach seiner geschichtlichen Bedeutung Bezweifelten in der Darstellung gewöhnlich nur geringen Raum gönnte. Eine Anzahl solcher mehr gelegentlichen Auslassungen, aus denen sich daher diese zweite, zur ersten gegensätzliche Gruppe der Hamannliteratur größtenteils zusammensetzt, hat H. Weber in der Einleitung zu seiner Untersuchung „Hamann und Kant"[1]) zusammengestellt, denen aus älterer Zeit etwa noch eine Äußerung des Rationalisten Paulus in einer Rezension der Heidelberger Jahrbücher[2]) beigefügt werden mag. Als bedeutsamere Kundgebungen dieser Art seien hier nur die Würdigungen Hamanns durch die beiden Literarhistoriker Gervinus und Hettner erwähnt. Das vielberufene Urteil von Gervinus über Hamann[3]) ist nach des Historikers eigner Angabe[4]) in seiner Schärfe und geflissentlichen Hervorhebung der Schattenseiten der menschlichen und schriftstellerischen Individualität des Magus wesentlich durch den Gegensatz gegen die überschwengliche Bewunderung des Problematischen veranlaßt. Es ist demgemäß allerdings ziemlich schief und ungenügend ausgefallen, wenn es auch im Grunde

[1]) München 1904 S. 2 ff.

[2]) „Heidelberger Jahrbücher der Literatur", 22. Jahrgang 1829, 1. Hälfte, S. 325/6.

[3]) Geschichte der deutschen Dichtung, 5. Aufl., hg. von K. Bartsch, S. 487—504.

[4]) Ebenda S. 490.

keineswegs einseitiger und unzweifelhaft selbständiger und gehaltvoller ist als fast alle Charakteristiken der ersten Gruppe. Jedenfalls vermag es zu lehren, daß es der ernsten Wissenschaft nur schaden kann, wenn sie durch an sich noch so verständliche Nebenrücksichten und Tendenzen sich von der Bahn ruhiger Sachlichkeit abdrängen läßt; die wenig glückliche Kontrastierung Winckelmanns und Hamanns [1]) aber zeigt zugleich das Bedenkliche solcher, wenn auch mehr oder minder geistvollen, so doch fast unausweichlich zu Willkürlichkeiten verleitenden Parallelisierungen. Weniger noch als Gervinus' kann Hettners Würdigung Hamanns [2]) befriedigen: noch stärker als in seiner Beurteilung der Romantiker macht sich hier eine entgegengesetzten Idealen leidenschaftlich hingegebene Voreingenommenheit geltend. Das Hamann-Kapitel gehört unzweifelhaft zu den schwächsten des großen Werkes; vor allem ist die grundsätzliche Auffassung des Magus als eines wesentlich verneinenden Geistes [3]) völlig verfehlt.

Im Kampfe der beiden charakterisierten gegnerischen Richtungen innerhalb der Hamannliteratur fanden die Bemühungen um sachlich-wissenschaftliche Erkenntnis des Problems, die seit dem epochemachenden Vorgange Hegels nie ganz erlahmten, bis zur jüngsten Zeit nicht völlig die gebührende Beachtung. Zum Teil freilich mag dies auch dem Umstande zuzuschreiben sein, daß sie sich meistens weniger die Würdigung der Gesamtpersönlichkeit, als die Ergründung dieser oder jener bestimmten Seite seines Wesens, der einen oder andern speziellen Richtung seiner Wirksamkeit zur Aufgabe machten. So sind von Darstellungen der theologischen oder religionsphilosophischen Be-

---

[1]) Ebenda S. 487—9.
[2]) Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts III, 3, I S. 271—8.
[3]) Ebenda S. 272.

deutung Hamanns hier etwa zu nennen diejenigen J. A. Dorners: die allgemeinere Charakterisierung in seiner „Geschichte der protestantischen Theologie“,[1]) wo Hamann unter die Geister gestellt wird, welche die Überwindung des Gegensatzes von negierender Aufklärung und orthodoxem Supranaturalismus vorbereiteten, und die Beleuchtung speziell von Hamanns gleichartiger Stellung in der Entwicklung der Christologie, in der „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“.[2]) Der religionsphilosophischen Seite insbesondere von Hamanns Denken läßt Pünjer[3]) in mehr objektiv referierender Weise, O. Pfleiderer[4]) mit nachdrücklicher Kritik eingehendere Würdigung widerfahren. In jüngster Zeit endlich hat H. Stephan Hamanns gesamtes Verhalten zu Religion, Christentum und Kirche in sorgfältiger, eingehender und sachlicher Untersuchung analysiert,[5]) allerdings, worauf weiterhin noch zurückzukommen sein wird, ohne seine Resultate zu zweifelloser Anerkennung bringen zu können.

Vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte hat, nach einer ganz unselbständigen Arbeit W. Bauers,[6]) unzweifelhaft Eduard Zeller am erfolgreichsten die Bestrebungen Hegels und seiner

---

[1]) „Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer prinzipiellen Bewegung u. s. w.“, München 1867 S. 716—9.

[2]) II, 2, Berlin 1856, S. 1020/1.

[3]) Bernhard Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, Bd. 1, Braunschweig 1880, S. 451—61.

[4]) Otto Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., 1. Bd (Geschichte der Religionsphilosophie), Berlin 1883, S. 191—7.

[5]) Horst Stephan: Hamanns Christentum und Theologie. Eine Studie zur neueren Kirchengeschichte. Zeitschrift für Theologie und Kirche, hg. von J. Gottschick, 12. Jahrgang, 1902, S. 345—427.

[6]) W. Bauer: De Hamanni vita et scriptis disquisitio litteraria et philosophica, Breslauer Dissertation 1842.

Schule um unbefangene, sachliche Würdigung des Magus aufgenommen.[1]) Ebenso strebt Windelband[2]) eine solche an, während in Überweg-Heinzes Grundriß[3]) der Begründer der Gefühlsphilosophie allzu karg behandelt wird. Unter einen besondern, aber für die Erkenntnis von Hamanns Denken nicht unwichtigen Gesichtspunkt, den seines Verhältnisses zu Platon, stellt jenes der Philosophiehistoriker Heinrich von Stein.[4]) Endlich hat in allerjüngster Zeit Heinrich Weber in der schon erwähnten Schrift[5]) die hierher gehörigen Probleme nochmals einer umfassenden, sorgfältigen und eindringenden Diskussion unterworfen und bedeutsam gefördert; allerdings vermag ich mir, wie aus dem Gesamtinhalte der vorliegenden Arbeit sich ergeben wird, weder die grundsätzlichen Voraussetzungen noch die Ergebnisse seiner Untersuchung völlig anzueignen.

Unter den literarhistorischen Darstellungen, die Hamann gerechter werden als Gervinus und Hettner, und so den oft geäußerten Vorwurf der Voreingenommenheit der Literaturgeschichtschreibung gegen den Magus widerlegen, sei neben den Kompendien von Koberstein,[6]) J. W. Schäfer[7]) und Julian

---

[1]) „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz", München 1873, S. 524—30.

[2]) Wilhelm Windelband: Geschichte der neueren Philosophie u. s. w., 1. Bd, Leipzig 1878, S. 571—3.

[3]) Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil, 9. Aufl., bearb. von M. Heinze S. 369 u. 382.

[4]) (Nicht zu verwechseln mit dem Ästhetiker gleichen Namens.) „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus", 3. Teil, Göttingen 1875, S. 266—73.

[5]) „Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung." München 1904.

[6]) Grundriß der Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 5. Aufl. von K. Bartsch, § 293.

[7]) Geschichte der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, 2. Aufl. hg. von F. Muncker, Leipzig 1881, bes. S. 390/1.

Schmidt[1]) vor allem Rudolf Hayms treffliche, wenn auch naturgemäß kurze Charakteristik Hamanns in seinem Herderwerk[2]) aufgeführt, die zum Besten gehört, was über den Vielumstrittenen gesagt worden ist. Einige Jahre zuvor schon hatte der Franzose Joret, gleichfalls bei Gelegenheit Herders, mit bemerkenswerter Unbefangenheit ein nicht übel gelungenes literarisches Porträt des jüngern Hamann gezeichnet.[3]) Am ausführlichsten hat dann Minor[4]) die speziell literarhistorische Bedeutung Hamanns mit sicheren Zügen dargelegt.

Zuletzt ist noch einiger Aufsätze allgemeinerer Art über Hamann zu gedenken, die, unter sich nach Auffassung und Gesamturteil sehr verschieden, doch gleicherweise erfolgreich nach objektiver Würdigung streben. Der schon genannte Philosophiehistoriker H. v. Stein[5]) hebt mit geistvoller Prägnanz besonders das Positive in Persönlichkeit und Leistung des Magus hervor. Kritischer steht dem Glaubensphilosophen vom Standpunkte der liberalen Theologie O. Pfleiderer[6]) gegenüber. Mit unbefangener Sachlichkeit endlich sucht W. Dilthey in die innern Motive des Hamannschen Geisteslebens einzudringen.[7])

---

[1]) Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit, 1. Bd, Berlin 1886, S. 327—36.

[2]) „Herder nach seinem Leben und seinen Werken", 1. Bd, Berlin 1880, S. 53—62, ferner S. 137 ff., 391, 491 ff., 662 ff. u. s. w.

[3]) Charles Joret: Herder et la renaissance littéraire en Allemagne, Paris 1875, S. 144—70 u. 422—37.

[4]) Jakob Minor: J. G. Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. Frankfurt a. M. 1881.

[5]) H. v. Stein: J. G. Hamann, Vortrag. Schwerin 1863.

[6]) Otto Pfleiderer: Zwei Glaubensphilosophen: 1. Hamann (Vortrag), „Jahrbücher für protestantische Theologie", 2. Jahrg., Leipzig 1876, S. 451—75.

[7]) „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben", hg. von W. Hollenberg, N. F., 1. Jahrg., Okt. 1858, Nr. 40,

Diese kurze Musterung der Hamannliteratur nach ihren Haupterscheinungen und -richtungen vermag zugleich zu zeigen, welchen Schwankungen, ja Gegensätzen die historische Erfassung Hamanns bis heute ausgesetzt gewesen ist. Als besonders charakteristisch ist dabei noch hervorzuheben, wie die Vertreter der verschiedenen Standpunkte einander gegenseitig die Unzulänglichkeit ihrer Auffassungsweise vorhalten, so wenn es etwa Delff verdrießt, daß Hamann „so ausschließlich von lutherischen Pastoren in Beschlag genommen" sei,[1]) wenn von Gildemeister und seinen Gesinnungsgenossen immer von neuem der Nachweis versucht wird, daß die Philosophiehistoriker durchaus unfähig seien, Hamann gerecht zu werden, wenn Minors Charakteristik des Magus sogleich von R. M. Werner Widerspruch erfährt,[2]) wenn endlich die jüngsten Bearbeiter dieser Probleme, Stephan[3]) und Weber,[4]) nachdrücklich die Mängel der bisherigen theologischen, philosophischen und literarhistorischen Behandlung Hamanns betonen.[5]) Der soeben gegebene Überblick lehrt aber auch die Gründe erkennen, welche die Hamannforschung trotz

---

41 u. 44: J. G. Hamann von W. Dilthey. (Erst in letzter Stunde, als mir alle wesentlichen Gedanken der vorliegenden Untersuchung längst feststanden, wurde ich durch einen polemischen Hinweis Gildemeisters auf diese in einer wenig bekannten Zeitschrift versteckte, und, wie es scheint, ganz unbeachtet gebliebene Abhandlung aufmerksam und ward um so angenehmer überrascht, in manchen wichtigen Punkten, die Dilthey freilich nur flüchtig streifen konnte, mit dem Jugendaufsatz des Berliner Philosophen übereinzustimmen.)

[1]) H. Delff: J. G. Hamann. Lichtstrahlen u. s. w. S. 23.

[2]) Vgl. Werners Besprechung des Minorschen Buches, Anzeiger f. d. A. und d. L., 8. Bd, 1882, nam. S. 274.

[3]) Stephan a. a. O. S. 348—50.

[4]) Weber: Hamann und Kant, S. 1 ff.

[5]) Weber seinerseits wiederum kann Stephans Resultaten in wesentlichen Punkten nicht zustimmen a. a. O. S. 136 Anm. 1 und S. 167 Anm. 3.

aller aufgewandten Mühe noch nicht zu eigentlich wissenschaftlicher Sicherheit haben gelangen lassen. Es sind in der Hauptsache zwei. Einmal die von Anbeginn in der Hamannliteratur sich geltend machende Tendenz, das Bestreben, mit der Ergründung und Darstellung der Persönlichkeit und Wirksamkeit des Magus zugleich außerwissenschaftliche, meist in bestimmter kirchlicher Richtung gelegene Zwecke zu fördern, worauf dann natürlicherweise gegensätzliche Strömungen nicht ausblieben. Was die Beschäftigung mit Hamann immer wieder auf diese Abwege geführt hat, ist offenbar die ausgeprägte Sonderart seiner in Liebe und Haß starken, ja leidenschaftlichen Individualität, seine bestimmte, scharf betonte, oft schroff einseitige Stellungnahme zu den großen Grundfragen seiner Zeit und des geistigen Lebens überhaupt, die Unmittelbarkeit und Unsachlichkeit einer, im persönlichen Verkehr unzweifelhaft noch weit mehr als in seinen Schriften eindrucksmächtigen, bald zur strengen Erhabenheit eines alttestamentlichen Propheten sich erhebenden, bald mit den Sprüngen eines skurillen Humors einhertollenden, dann wieder in altväterischer Biederheit behaglichen Sichgehenlassens pflegenden, formlosen und ungezügelten, dabei aber gehaltvollen und reichen Subjektivität. So wenig gerade einer solchen Erscheinung gegenüber subjektive Urteilsmomente auch bei dem aufrichtigsten Streben nach strenger Sachlichkeit der Würdigung völlig auszuscheiden sind, so sehr ist doch, wie die obige Übersicht über den Gesamtverlauf der Hamannforschung zeigt, für die wissenschaftliche Erkenntnis ernstliche Beachtung und möglichste Einschränkung dieser freilich nie ganz vermeidbaren Fehlerquelle geboten.

Die andere Hauptschwierigkeit, welche die geistige Erscheinung des nordischen Magus dem Streben nach eindringender Erfassung entgegenstellt, ist in der Vielseitigkeit und dem raschen

Wechsel seiner Interessen begründet, in der Wandelbarkeit seines jetzt dem philologischen, dann, oder fast zugleich, dem theologischen, dem geschichtsphilosophischen, dem erkenntnistheoretischen, dem literarischen, dem ästhetischen Gebiete zugewandten Denkens, das weiterhin wohl plötzlich in visionäres Schauen, in ein stammelndes Ringen um den Ausdruck unfaßbarer Gefühle, in anspielungsreiche, orakeldunkle Ironie oder in chaotische Ausbrüche einer alle Unterscheidungen rationaler Erkenntnistätigkeit rücksichtslos überflutenden mystischen Stimmung umschlägt. Diese Besonderheit des Hamannschen Geisteslebens, diese in seinem eigenen Wesen und dessen Äußerungen zutage tretende Verwirklichung seines Lieblingswortes von der „coincidentia oppositorum" wird später noch näher zu erörtern sein. Hier soll zunächst nur hervorgehoben werden, wie so komplizierter, ungeordneter und gleichsam in sich verschlungener Geistestätigkeit und Leistung gegenüber jede einseitige, nach Fächern reinlich scheiden wollende Ergründungsweise, werde sie nun vom speziell philosophischen oder theologischen, literarhistorischen oder ästhetischen Gesichtspunkte aus geübt, notwendigermaßen versagen muß. Gerade hier hat Hegel durch die Größe und Fruchtbarkeit seiner auf das Ganze der Persönlichkeit, den Kern ihres Wesens und Wirkens gerichteten Auffassung den richtigen Weg für die Forschung gewiesen, der freilich in der Folgezeit nur zu oft wieder verlassen wurde. Jede auch noch so bestimmt umschriebene Frage in Bezug auf Hamanns Bedeutung und geistige Leistung kann wahrhaft gelöst oder der Lösung nahe gebracht werden nur durch Vordringen der Erkenntnis zum Mittelpunkte seiner Persönlichkeit, von dem aus allein die einzelnen Äußerungen und Betätigungen seines Geistes in objektiver, natürlicher Beleuchtung erscheinen, von dem aus die innere Einheit und das organisch Notwendige dieser scheinbar

in ein Wirrsal von Widersprüchen und willkürlichen Wunderlichkeiten sich auflösenden Individualität allererst glaubhaft, ja bis zu einem gewissen Grade verständlich wird.

Mit diesen einleitenden Ausführungen ist der folgenden Untersuchung die Grundanlage und Behandlungsart vorgezeichnet. Sie stellt sich die Aufgabe, Hamanns Sprachtheorie darzulegen. Sie nimmt also ein spezielles Problem innerhalb des weiten Umkreises von Hamanns geistigem Horizont zum Vorwurf. Aber ein Problem, das stets dem Mittelpunkte seines Interesses zunächst stand. Der Beweis dafür im einzelnen wird im Fortgange der Arbeit zu liefern sein; hier seien zum Beleg nur drei vielzitierte Äußerungen des Magus selbst vom Abende seines Lebens angezogen: „Wenn ich auch so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreimal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen.“[1]) Und wieder: „Ihr Thema über Sprache, Tradition und Erfahrung ist meine Lieblingsidee, mein Ei, worüber ich brüte — mein Ein und Alles — die Idee der Menschheit und ihrer Geschichte — das vorgesteckte Ziel und Kleinod unserer gemeinschaftlichen Autorschaft und Freundschaft.“[2]) Die dritte Äußerung endlich ist die als Motto dieser Abhandlung vorangesetzte etwas frühere Briefstelle an Jacobi.[3]) Diese Bedeutung des zu behandelnden Problems als eines, wenn nicht des Brennpunktes von Hamanns gesamtem Denken, in Verbindung mit der eben skizzierten eigenartigen Ungeschiedenheit und unlöslichen Verschlungenheit dieses Denkens erfordert es, die Untersuchung auf breitere

[1]) An Herder, 10. August 1784 (Schr. VII, 151).
[2]) An dens., 9. November 1785 (Schr. VII, 292).
[3] Gild. V, 122.

Grundlagen zu stellen, als es bei Erörterung der sprachtheoretischen Ansichten andrer geboten sein mag. Hierzu nötigt zudem noch der ebenfalls im Vorstehenden dargelegte Stand der bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnis Hamanns, die, wie gezeigt, noch keineswegs zu jenem Grade von Sicherheit und anerkannter Gültigkeit der Methode und Ergebnisse gelangt ist, um ohne weiteres eine feste und zuverlässige Grundlage für derartige speziellere Forschungen abgeben zu können. Die nachfolgende Arbeit wird sich daher, soll anders eine eindringende und fruchtbare Lösung des ihr gestellten Problems angestrebt werden, der Aufgabe nicht entschlagen können, in einem ersten, einleitenden Teile durch Untersuchung der formalen und sachlichen Voraussetzungen und Richtpunkte von Hamanns Gedankenleben überhaupt sich die sichere Basis für das spezielle, im zweiten Teile zu leistende Eingehn auf sein Denken über Sprache und damit näher Zusammenhängendes selbständig zu schaffen.[1]) Entscheidend fällt hierbei noch der Umstand ins Gewicht, daß Hamanns Sprachtheorie, wie das Ganze der nachfolgenden Darstellung ergeben wird, nicht in dem Sinne als selbständige, über ihren Urheber hinaus wirkende und für die geschichtliche Betrachtung auch abgetrennt von der Persönlichkeit desselben erforschenswerte wissenschaftliche Leistung gelten kann, wie etwa diejenige Wilhelm von Humboldts, oder selbst Herders. Vielmehr geht, wie sich näher zeigen wird und zum Teil schon aus dem eben Gesagten sich ergibt, das Interesse an dieser speziellen Richtung und Betätigung des Hamannschen Geistes fast gänzlich in dem allgemeineren Interesse an dem Gesamtwesen und -wirken dieses Geistes selbst auf.

[1]) Zu einem ähnlichen Verfahren hat sich schon Weber in seinem mehrerwähnten, gleichfalls ein spezielleres Thema behandelnden Buche „Hamann und Kant" veranlaßt gesehen, vgl. nam. S. 107 ff.

Die Endabsicht dieser Arbeit kann daher nicht eigentlich darauf gerichtet sein, einen Beitrag zur Geschichte der allgemeinen Sprachwissenschaft als solcher zu liefern; denn in diesem Zusammenhange bilden Hamanns orakelhafte Einfälle letzten Endes doch kaum viel mehr als eine wunderliche und für die Entwicklung der eigentlichen Wissenschaft ziemlich belanglose Episode. Vielmehr soll versucht werden, die Behandlung der aufgeworfenen Frage für eine eindringendere und vertiefte Erkenntnis der problematischen historischen Erscheinung Hamanns selbst fruchtbar zu machen und durch die Untersuchung der Grundlagen, Motive und Zusammenhänge seines Denkens über die Sprache das Verständnis seiner geistigen Gesamtpersönlichkeit und der Ideenbewegung seiner Zeit überhaupt nach Kräften zu fördern.

Erster Teil.

Grundlagen.

Art und Richtung des Denkens Hamanns, seine religiös-philosophischen Grundüberzeugungen.

Erster Abschnitt.

1. Kapitel: Formale Eigenart seines Denkens.[1])

Das hervorstechendste formale Merkmal der Denkweise Hamanns ist ihre Formlosigkeit, der ihr in sonst selten zu beobachtendem Maße anhaftende Mangel an Zusammenhang, Methode und Folgerichtigkeit. Diese Besonderheit seines Gedankenlebens hat Hamann selbst oft anerkannt und vielfach aufrichtig beklagt. So gleich zu Beginn seiner Autorschaft in den „Gedanken über meinen Lebenslauf" (1758), wo er davon spricht, daß von frühauf „alle Ordnung, ich möchte sagen, aller Begriff und Faden und Lust an derselben" in ihm verdunkelt worden sei. „Ich finde mich, fügt er hinzu, in vieler Mühe, meine Gedanken mündlich und schriftlich in Ordnung zu sammeln und mit Leichtigkeit auszudrücken."[2]) Berühmt geworden ist dann die Selbstcharakteristik seines Denkens und Schreibens aus der Zeit der „Sokratischen Denkwürdigkeiten": „Wahrheiten, Grundsätzen, Systemen bin ich nicht gewachsen;

---

[1]) Vgl. zu diesem Kapitel nam. Hegels angeführten Aufsatz und Weber „Hamann und Kant" S. 105 ff.

[2]) Schr. I, 157/8.

Brocken, Fragmente, Grillen, Einfälle".[1]) Kurz zuvor hatte er insbesondere das Unzusammenhängende in seiner Gedankenentwicklung hervorgehoben: „Sie wissen, daß meine Denkungsart nicht zusammenhängend und so wenig als meine Schreibart *κατὰ τὸ βουστροφηδόν*, nach der Methode des Pfluges geht".[2]) Er schildert sich daher selbst, wenn er den Denker Heraklit, in Anlehnung an die bekannte angebliche Äußerung des Sokrates über dessen Schriften, charakterisiert: „Ein Zusammenfluß von Ideen und Empfindungen in jener lebenden Elegie von einem Philosophen machte desselben Sätze vielleicht zu einer Menge kleiner Inseln, zu deren Gemeinschaft Brücken und Fähren der Methode fehlen";[3]) ein Gleichnis, das dann Thomas Abbt aufnahm, wenn ihm in einem Briefe an Mendelssohn (von 1762) Hamanns Gehirn als ein Archipelagus erscheint, wo alles Nachbar ist, aber nur durch Schiffe zusammenkommen kann.[4]) Und noch am Abende seines Lebens hat der Magus bedauernd diese formale Schwäche seiner geistigen Betätigung offen bekannt: „ich habe viele meiner eignen Begriffe entwickelt gefunden (in Thomas Wizenmanns Schrift „Resultate der Jacobischen und Moses Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen" 1786), wie ich es nicht selbst zu tun imstande gewesen wäre, weil es mir wirklich an Methode und Schule fehlt, die ebenso nötig als die Welt ist zu einer gründlichen Mitteilung und communicatio der Gedanken".[5]) Der ungünstigen Wirkung aber dieses nicht mehr besserungsfähigen Fehlers auf seine ganze Schriftstellerei

---

[1]) An J. G. Lindner, 12. Oktober 1759 (Schr. I, 497).
[2]) An dens., 11. September 1759 (Schr. I, 481).
[3]) Vorwort der „Sokrat. Denkw." (Schr. II, 12).
[4]) Th. Abbts Vermischte Schriften, Teil 3 S. 95/6.
[5]) An Jacobi, 15. Juni 1786 (Gild. V, 357).

gedenkt er zum Schluß desselben Jahres mit Wehmut: „Was für traurige Nachwehen, wenn man in seiner Jugend kein collegium stili gehört hat und quodcumque de quolibet argumento schwarz auf weiß elaborieren kann".[1]) Als Äußerung allgemeinerer Art ist endlich noch hier anzuziehn eine Briefstelle ungefähr aus derselben Zeit: „zum formale habe ich mein ganzes Leben nicht getaugt in keinem einzigen Stück".[2])

Diesem unverhohlenen Anerkennen und Beklagen seiner Unfähigkeit zu folgerichtig entwickelndem logischen Denken und damit zu geordneter, klar verständlicher Darstellung stehn nun freilich andere Äußerungen Hamanns gegenüber, in denen er diese seine Eigentümlichkeit rechtfertigen zu wollen, ja sie als einen Vorzug, einen Ausfluß geistiger Überlegenheit, als aristokratisches Vorrecht des Genius in Anspruch zu nehmen scheint. So sagt er in einer Anmerkung zu der Übersetzung von Buffons Akademierede über den Stil, er sei der Meinung, „daß Gedanken durch die Deutlichkeit einen großen Teil ihrer Neuheit, Kühnheit und Wahrheit verlieren können, daß der Stil ein bloßes vehiculum hoch-, wohl- und edelgeborner und keiner pöbelhaften Einfälle sein müsse. — Eine deutliche Schrift ohne Gründlichkeit gehört in der Tat zu den niederträchtigsten Eulenspiegelstreichen, die auf Kosten des größten Haufens und in seinem eignen Geschmack gespielt werden können. Gründlichkeit ohne Klarheit wird aber ein ebenso unvergebliches als glückliches Verbrechen in den Augen solcher Kunstrichter sein müssen u. s. w." [3]) Bestimmter noch lautet eine Stelle in der Parodie der Berliner Beurteilung der „Kreuzzüge des Philologen":[4]) „Daher hat er

---

[1]) An dens., 7. Dezember 1786 (Gild. V, 445).

[2]) An Scheffner, 17. März 1786 (Schr. VII, 309).

[3]) Schr. IV, 458/9 (1776).

[4]) „Hamburgische Nachrichten u. s. w." 1763 (Schr. II, 513).

(der kreuzziehende Philologe) seinen Gründen ein so rätselhaftes, allegorisches und spielendes Aussehn geben wollen, daß der beobachtende Geschmack darüber stumpf wird, hingegen der nachdenkende Geschmack in der Paraphrasi die Stimme des Predigers vernimmt. Nicht nur der öffentliche Wohlstand, sondern die Weisheit selbst billigt die Vorsicht des Genies, einer gewissen Reihe von Lesern ins Ohr zu sagen, die ihre Dächer zu Kanzeln macht, und durch Parabeln, die nach der Aristokratie der Musen schmecken, den Despotismum des Apolls zu zerstören, der in demonstrativischen Beweisen, Gründen und Schlüssen, Wahrheit und Freiheit fesselt." [1]) Und zu diesen mehr gegen die Deutlichkeit der darstellenden Gedankenentwicklung gerichteten Äußerungen läßt sich etwa noch die gegen das deutliche Denken selbst sich wendende hinzufügen: „Ich traue ebensowenig den deutlichen als den dunklen Begriffen; man kann sich durch beide hinters Licht führen lassen". [2])

Wir kommen damit zu der Frage nach den Gründen der mangelnden persönlichen und schriftstellerischen Gedankenzucht Hamanns, nach den inneren Motiven der sonderbaren formalen Gestaltung seines Geisteslebens und seiner Autorschaft, insbesondere nach Natur und Wesen der vielbehandelten Dunkelheit der letztern. Hamann selbst führt das Ungeordnete und Tumultuarische seines Denkens und seiner schriftlichen Äußerungen, wie schon berührt, in erster Linie auf die Systemlosigkeit, Ungleichmäßigkeit und Unvernunft seiner Erziehung zurück, auf seinen „gehäuften und unnützen Schulfleiß", die einseitige Be-

---

[1]) Vgl. auch den ähnlich lautenden gleichzeitigen Briefpassus an J. G. Lindner vom 29. März 1763 (Schr. III, 190).

[2]) An Herder, 3. August 1786 (Schr. VII, 333). Vgl. auch Schr. II, 235. Stärker noch lautet die Briefäußerung an Jacobi vom 2. November 1783 (Gild. V, 7).

lastung des Gedächtnisses ohne Weckung des Verständnisses und Urteils, auf den raschen Wechsel der doch gleicherweise unpädagogischen Unterrichtsmethoden und die gänzliche Vernachlässigung wahrhafter Geistes- und Geschmacksbildung zugunsten einer wüsten polyhistorischen Stoffanhäufung.[1]) Seine Erziehung stand eben noch nicht unter dem Einfluß der kurz darauf einsetzenden, in Rousseaus, Basedows und später Pestalozzis Bestrebungen ihren Höhepunkt erreichenden pädagogischen Reformbewegung des 18. Jahrhunderts, innerhalb deren Hamann selbst durch seine theoretischen und praktischen pädagogischen Leistungen einen nicht unwesentlichen Platz einnimmt und in gewissem Grade als geistiger Nachfahre eines Comenius gelten kann.[2]) Mag man indessen diese ungünstigen äußern Einflüsse, zu denen noch der eines gänzlich ungeregelten und uneinheitlichen Universitätsstudiums tritt,[3]) noch so hoch anschlagen, sie hätten nimmermehr diese dauernde Macht und intensive Wirkung üben können, wenn nicht die ursprüngliche Anlage Hamanns ihnen den Boden bereitet hätte. Der Magus in Norden gehört zu der Reihe jener bedeutenden, aber problematischen Geister, deren inneres Leben im dämmernden Zwielicht zwischen leuchtenden Inspirationen, genial intuitiver Erfassung tiefgründiger Wahrheiten, geistsprühenden Improvisationen des Humors, der Satire wie eines prophetisch-ernsten Pathos, anderseits aber unwiderstehlichen, dunklen Gefühlsimpulsen, formlosen und unfaßbaren Gemütserregungen voll leidenschaftlicher Inbrunst und einem ungebändigten, verstandes- und vernunftfeindlichen elementaren

---

[1]) „Gedanken über meinen Lebenslauf“ (Schr. I, 157).

[2]) Vgl. Lettaus Aufsatz: „J. G. Hamann als Geistesverwandter des Comenius“, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 2. Bd, 1893, S. 201—13.

[3]) Vgl. „Gedanken ü. m. L.“ (Schr. I, 168—71).

Triebleben, unter beständigen Stimmungsschwankungen und oft vulkanischen Erschütterungen verläuft, indem es im bunten Wechsel und je nach des Betrachters Standpunkt und Beurteilungsweise von dem dämonischen Anhauch der Genialität bis zur unreifen Imbecillität eines geistig Unmündigen oder der ungebrochenen Einfalt eines Kindes hinüberschillert. Der wesentlichste psychologische Grund jener widerspruchsvollen Uneinheitlichkeit und regellosen Willkürlichkeit seines Erkenntnislebens ist in der übermächtigen Einwirkung der Willens-, Gefühls- und Phantasieseite seines geistigen Wesens auf die intellektuelle Tätigkeit zu suchen. Hamann war eine tiefleidenschaftliche Natur voll starker Sinnlichkeit, daher in jeder Hinsicht zur Maßlosigkeit, zu Extremen neigend. Wie er in den einfachen Angelegenheiten des täglichen Lebens sich stets wieder von ungezügelten Trieben leiten ließ, seiner immer wieder von ihm selbst beklagten gesundheitsschädlichen Eßlust nie Herr werden konnte, einer unwiderstehlichen sinnlichen Begierde folgend jene vielberufene, seiner geistigen Bedeutung jedenfalls unwürdige „Gewissensehe" einging,[1]) durch die geringfügigsten Umstände oder bloße Einbildungen in heftigen Affekt geriet, so war auch sein Denken vom den Erregungen seines stürmischen Naturells nur allzu abhängig. Schon in seiner Frühzeit äußert sich bei ihm selbst das Bewußtsein dieser Anlage, zunächst allerdings in der Form eines Versuches theoretischer Rechtfertigung: „Wir machen Schlüsse als Dichter, als Redner, als Philosophen. Jene sind öfter der Vernunft näher als die in der logischen Form. Wenn

---

[1]) Die Hauptstellen zur Beurteilung dieses für seine Charakteristik nicht unwesentlichen Lebensverhältnisses sind in den Briefen an Herder vom 14. Oktober 1776 (Schr. V, 193) und Franz Buchholz vom 7. September 1784 (Schr. VII, 162) enthalten. Interessante neue Aufschlüsse darüber bringen jetzt H. Webers „Neue Hamanniana".

sich das Herz erklärt, so ist unser Verstand nichts als klügeln(?)."[1]) — Daß er später die Sache doch auch von andrer Seite ansah, lehren Briefäußernngen an Jacobi wie diese: „— mein Affekt gerät zu oft in Dunst und Galimathias — es fehlt mir in allen Dingen an Augenmaß — und ich sehe alles bald durch ein Mikro= bald durch ein Telescop",[2]) oder: „Mir wurde vor meinem eignen Urteil angst. Ich besorge, daß ich Raptum bisweilen bekomme oder Visionen habe, mich von lebhaften Eindrücken hinreißen lasse, ohne meiner mächtig zu sein, an Dingen Anteil nehme, die mich nichts angehn und alles übersehe, was mir vor der Nase liegt und vornehmlich meine Aufmerksamkeit auf sich ziehn sollte."[3]) — In diesen Sätzen gesteht Hamann neben dem Einfluß der Willensimpulse oder triebhaften Regungen auf sein Erkenntnisleben denjenigen seiner eng damit zusammenhängenden, selten starken Empfänglichkeit für äußere Eindrücke und seiner ungewöhnlichen Lebhaftigkeit der Phantasie ein. Und auf eine bedenkliche Folge dieser seiner geistigen Eigenart auch für seine Autorschaft macht er selbst aufmerksam, wenn er schreibt: „Wenn es mir so geht, daß ich mir selbst deutlich zu sein aufhöre, sobald ich abgekühlt bin, wie darf ich mich wundern, andern nicht deutlich genug zu sein?"[4])

Die Intensität der Empfindungen gilt ihm, der die Innigkeit der Dauer vorzieht,[5]) als unvergleichlich überzeugenderer Prüfstein der Wahrheit als die Strenge mathematischer oder logischer Beweise. Im Helldunkel des Gemüts walten die Mächte, die seinem Denken Richtung und Ziel vorzeichnen.

---

[1]) An J. G. Lindner, 20. Mai 1756 (Schr. I, 281).
[2]) 25. März 1786 (Gild. V, 269).
[3]) 19. April 1787 (Gild. V, 484/5).
[4]) An Jacobi, 18. Februar 1786 (Gild. V, 227).
[5]) An Herder, 2. April 1786 (Schr. VII, 311).

Den Verlauf dieses Denkens im einzelnen aber bestimmt wesentlich eine über die Maßen reizbare, bewegliche, bis zum Bizarren launen- und sprunghafte Phantasie. Durch unersättliche und wirre Vielleserei beständig mit den verschiedenartigsten, zufälligsten und verworrensten Eindrücken genährt, mit Vorliebe in einem ungeheuern, aber chaotischen Gedächtnisschatze umherwühlend, wird diese stets geschäftige Einbildungskraft nicht müde, jeden Gedanken alsbald in ein Bild oder Gleichnis zu verhüllen, in die logischen Ideenreihen ihre orakelhaften Anspielungen, ironischen Zwischenreden, possenhaften Improvisationen, humoristischen Seitensprünge einzuschalten, an den Faden der Gedankenentwicklung plötzlich gaukelnde Bilder aus den entferntesten Regionen anzureihen oder in raschem Übergang das rationale Denken bald in erhabenen Gesichten, bald in burleskem Unfug untergehn zu lassen. Auch diese Eigenart seiner Phantasie kannte Hamann selbst wohl, wofür außer den obigen Stellen noch folgende als Beleg dienen mögen: „— weil meine Einbildungskraft, die eine gute Kupplerin ist, aus der Verbindung solcher zufälligen Kleinigkeiten glückliche Wirkungen hervorzubringen sucht".[1]) Ferner: „Dieser Naturfehler (der übermäßigen Phantasieerregbarkeit und des dadurch veranlaßten Verlustes der vernünftigen Besinnung) ist unheilbar (und) wirkt — — bei mir auf eine epileptische Art. Daß man sich Dinge, die weder sind noch sein können, als wirklich vorstellt und gleich Theorien fertig hat, die Wunder seiner eignen Einbildung zu erklären und wahrscheinlich zu machen, figmenta als Data voraussetzt und sich in Schlüssen darüber verliert, daß man sich nicht wieder herausfinden kann."[2]) Endlich: „Dergl. quid pro quo, denk' ich, bist du an mir gewohnt,

[1]) An J. G. Lindner, 5. Mai 1761 (Schr. III, 85).
[2]) An Jacobi, 12. November 1785 (Gild. V, 133).

mir Dinge prächtiger und trauriger, als sie wirklich sind, vorzustellen".[1])

Es dürfte nach allem Gesagten einleuchten, daß Hamann zu nichts weniger als zum Denker oder philosophischen Schriftsteller geschaffen war. Eher weist seine psychische Anlage Ähnlichkeit mit dem geistigen Typus des Künstlers auf. Doch fehlte ihm hierzu wieder die Gabe des angebornen Maßes, der Harmonie, der sicheren Beherrschung und klaren Gliederung der einzelnen Geisteskräfte, sowie die Fähigkeit der formenden Gestaltung der inneren Gebilde. Vielmehr gewahren wir ein unentwirrbares Ineinanderbefangensein[2]) und doch zugleich ein gewaltsames Auseinanderstreben der einzelnen geistigen Funktionen, einen erheblichen Mangel an durchgebildeter Gliederung des psychischen Organismus, an geordneter gegenseitiger Auseinandersetzung der verschiedenen Geistestätigkeiten. Und insbesondere ist das Erkenntnisleben, ständig im Banne leidenschaftlicher Willens- und Gefühlsregungen und überwuchert von einer allzu üppigen Phantasietätigkeit, nicht zu jener relativen Selbständigkeit und Unabhängigkeit gelangt, die es allein zu erfolgreichen wissenschaftlichen Leistungen, überhaupt zu fruchtbringender sachlicher Wirksamkeit befähigt. Sagt doch Hamann einmal ganz offen: „— kein andres Interesse, als das Interesse der Wahrheit zu kennen — von diesem hyperbolischen Interesse habe ich weder Begriff noch Gefühl".[3]) Neben der Schwäche liegt hier allerdings auch die Stärke dieses merkwürdigen Geistes, da aus der elementaren Tiefe der ungeschiedenen

---

[1]) An dens., 22. März 1788 (Gild. V, 627).

[2]) „Bei mir hängt alles zusammen und ineinander, wie Himmel und Erde," bemerkt er selbst einmal, natürlich nicht den logischen Zusammenhang meinend. (An Herder, 9. November 1785, Schr. VII, 292).

[3] An einen Ungenannten 1771 (Schr. V, 5).

geistigen Einheit, namentlich in Zeiten starker Gemütserregung, Ideen oder Ahnungen quellen können von einer Größe, Originalität und Tragweite, daß sie Vauvenargues' Wort bewahrheiten: Les grandes pensées viennent du coeur.

Von hier aus werden nun auch manche Einzelzüge seiner Gedankenbildung und Schriftstellerart verständlich. So zunächst das schon erwähnte Sprunghafte seiner Denkungs- und Darstellungsart, die er selbst den Sätzen und Bögen einer Heuschrecke vergleicht.[1]) Auf der gleichen Unfähigkeit ruhig fortschreitender Ideenentwicklung beruht anderseits das ihm selbst oft unlösbare Wirrsal eines krausen Sichdurcheinanderschlingens der Gedanken. Auch hierfür bietet er selbst ein veranschaulichendes Gleichnis: „Spinnen und ihrem Bewunderer Spinoza ist die geometrische Bauart natürlich. Können wir alle Systematiker sein? Und wo blieben die Seidenwürmer, diese Lieblinge unseres Salomo?"[2]) Die nämliche Eigentümlichkeit soll wohl die drastische Metapher von seinem „verfluchten Wurststil, der von Verstopfung herkömmt, und von Lavaters Durchfall ein Gegensatz ist", bezeichnen.[3]) Und Ähnliches meint die Äußerung an Jacobi: „Es geht meinen Gedanken wie den Bällen eines ungeschickten Spielers, die sich immer selbst verlaufen."[4]) Nehmen wir noch hinzu, daß, wie

---

[1]) An Kant, 27. Juli 1759 (Schr. I, 442).

[2]) An J. G. Lindner, 29. März 1763 (Schr. III, 192). Die Anspielung bezieht sich auf Friedrichs des Großen Eifer für die Kultur der Maulbeerbäume und der Seidenraupen, die er in mehrfachen Verordnungen besonders den Pfarrern, Lehrern und Küstern empfahl. Vgl. Stadelmann: „Preußens Könige in ihrer Tätigkeit für die Landeskultur", Leipzig 1882, II S. 214 ff.

[3]) An Jacobi, 5. Januar 1786 (Gild. V, 186). Vgl. auch an Herder, 2. Mai 1784 (Schr. VII, 132).

[4]) 15. Februar 1786 (Gild. V, 220).

oben berührt wurde, mit der Frische der Affekte auch die Deutlichkeit der von ihnen eingegebenen Bilder, Nebengedanken, humoristischen oder satirischen Intermezzi ihm verblich, daß die tausend zufälligen und willkürlichen Gedankenbeziehungen, die eine wahllose Lektüre ihm eingab, auf die Länge die Fassungskraft auch des stärksten Gedächtnisses übersteigen mußten, so kann es uns nicht verwundern, daß dem Magus die Arbeit an einigermaßen größeren und zusammenhängenderen Schriften oft unsägliche Mühe bereitete, daß er immer wieder den Faden verlor oder sich in ein ausgangsloses Labyrinth dämmernder Halbgedanken versetzt sah. Besonders die Briefe aus den letzten Jahren sind voller Klagen über solche Autornöte,[1]) namentlich seit Hamann durch die theologischen Kämpfe der Spätzeit Lessings, durch Kants „Kritik der reinen Vernunft" und Mendelssohns „Jerusalem" sich zur zusammenfassenden Aussprache des Ganzen und Wesentlichen seiner Überzeugungen, zu positiver Darlegung der Ergebnisse seines Denkens und innern Lebens überhaupt veranlaßt fand. So arbeitete er an „Golgatha und Scheblimini", die vorläufigen Versuche eingerechnet, fast vier Jahre, am „Fliegenden Brief" von Ende 1785 bis kurz vor seinen Tod, ohne sich doch entfernt genug tun zu können. — Schwerer freilich noch mußte es ihm werden, sich in den Gedankenzusammenhang früherer Schriften wieder hineinzudenken. Ein besonders starker Beleg hierfür ist es etwa, wenn er noch während des Drucks seines „Golgatha" schreibt: „Ich bin nicht mehr imstande, mich in die Gemütslage zu versetzen, mit der ich gearbeitet, und besinne mich kaum auf einige Spuren meiner eignen Ge-

---

[1]) Vgl. z. B. Schr. VII, 132, 165, 312/3, 316, 350, 352, 376; Gild. V, 182, 200, 245, 262, 288/9, 394 u. s. w.

danken."[1]) Und von der Gesamtheit seiner Schriften muß er bekennen: „Es ist für mich wirklich eine herkulische Arbeit gewesen, was ich von 59 bis 83 geschrieben, durchzugehn, weil sich alles auf die wirklichen Lagen meines Lebens bezieht, auf Augenblicke, falsche, schiefe, verwelkte Eindrücke, die ich mir nicht zu erneuern imstande bin. Ich verstehe mich selbst nicht mehr, ganz anders als damals, manches besser, manches schlechter."[2]) Bezeichnend ist hierbei besonders auch, welchen Einfluß er wieder seiner „Gemütslage" und seinen „Eindrücken" auf sein Denken zuschreibt. Selbst unmittelbar zuvor getane Briefäußerungen vermag er nicht mehr zu erklären.[3]) Verstärkt wurde diese gänzliche Unfähigkeit zur Gedankendisziplin in den letzten Jahren noch durch Nachlassen seines früher so treuen, aber aufs unvernünftigste überbürdeten und zersplitterten Gedächtnisses, das er mit Löschpapier vergleicht, auf dem alsbald die Schriftzüge zusammenlaufen.[4]) Daß diese zunehmende Gedächtnisschwäche immer ungünstigeren Einfluß auf sein gesamtes Gedankenleben üben mußte, bedarf keiner weiteren Erörterung. Insbesondere wurde auch sein allerdings schon von Jugend auf hervortretender Hang zur Zerstreutheit dadurch gefördert.

Mit diesen eben geschilderten Eigentümlichkeiten des geistigen Wesens Hamanns hängt weiterhin auch seine Neigung

[1]) An Herder, 6. August 1784 (Schr. VII, 151).

[2]) An Scheffner gelegentlich des Plans der Sammlung seiner Schriften, 11. Februar 1785 (Schr. VII, 213/14), ähnlich an Jacobi beim selben Anlasse, 16. Januar 1785 (Gild. V, 47). Vgl. ferner Schr. VI, 151, Gild. V, 40 u. 495.

[3]) So z. B. Schr. VII, 342.

[4]) Schr. V, 280, vgl. ferner ebd. 179, VI, 345 u. Gild. V, 14/5, 66, 407. Nach einer anderen Äußerung (Gild. V, 169) scheint es sich, wenigstens anfänglich, mehr um mangelnden Gehorsam des Gedächtnisses gehandelt zu haben.

zu Widersprüchen zusammen, die geradezu zur bewußten Vorliebe für solche ward, ja sich ihm schon früh zu einer im Zusammenhang seines Denkens sehr wichtigen Theorie entwickelte. Wir werden dieses sein „principium coincidentiae oppositorum" später, bei Darlegung seiner erkenntnistheoretischen Grundgedanken, noch zu würdigen haben; hier handelt es sich zunächst nur um das Formale dieser Erscheinung, die psychologische Wurzel dieser Theorie in der Besonderheit seiner geistigen Anlage. Wie alle von starken Impulsen und ungebändigten Trieben, von Stimmungen und lebhaften Phantasiebildern beherrschten Naturen, denen es am Gegengewicht einer willensmächtigen Selbstbeherrschung fehlt, war auch Hamanns Geistesleben reich an unvermittelten Widersprüchen aller Art, die ja im Grunde nur der äußere Ausdruck relativen Mangels an Einheitlichkeit und Ausgeglichenheit des innern Menschen sind. Derselbe Mann, der sich der französischen Aufklärung und ihrem „Babel" (Berlin) gegenüber als Verkünder des göttlichen Zornes, als Träger einer alttestamentlich erhabenen Prophetenrolle fühlte, konnte sich beim geliebten Kännchen Bier in Gesellschaft seiner braven, aber bäurisch bildungsfremden „Hausmutter" einem philisterhaften Krähwinkelbehagen hingeben. Er, der tollkühn dem „Salomon de Prusse" in höchst sonderbaren Eingaben die bittersten Wahrheiten sagte, glich bisweilen wieder in fast krankhafter Blödigkeit und Mangel an sicherem Selbstvertrauen einem furchtsamen Kinde. Der gemütvolle Mann mit der biderben Treuherzigkeit konnte zuweilen sprühen von feiner ironischer Bosheit. — Und diese Kontraste seines Wesens machen sich ebenso in der Erkenntnissphäre geltend. Unter dem Einflusse der zufälligen Laune, der augenblicklichen Stimmung, besonders auch seines durch Unmäßigkeit und Hypochondrie fast stets gestörten „animalischen

Systems" sieht er dieselbe Sache heute von dieser, morgen von jener Seite an. Je nach der Natur der jeweils ihn beherrschenden Affekte spiegelt seine erregte Einbildungskraft ihm bald ein wahreres, bald ein falscheres, fast immer aber ein stark subjektiv gefärbtes Bild der Dinge vor. Dasselbe Buch, das er heute vielleicht mit Entzücken gelesen, läßt ihn morgen, zu seinem eignen Erstaunen, kalt; das Urteil, das er jetzt mit aller Bestimmtheit fällt, kann er nach einiger Zeit selbst nicht mehr begreifen.[1]) Auch hier ist einer der Gründe dafür zu suchen, daß er sich zuweilen selbst nicht mehr versteht.[2]) Zugleich vermischen sich ihm subjektive und objektive Eindrücke ununterscheidbar.[3]) Die natürliche Folge ist eine schwankende Unsicherheit des Urteils, die ihn selbst oft genug quält, ihn gegen sein eignes Unterscheidungsvermögen mißtrauisch macht und das Urteil der Freunde (z. B. Herders, Jacobis, Scheffners, Kraus' u. s. w.) einholen läßt.[4]) Trotz alledem aber strebt er keineswegs diese ihm oft so unangenehm fühlbaren Widersprüche auszugleichen, sondern hegt und pflegt sie mit einer Art Liebe. „Widersprüche zu verdauen, schreibt er an Jacobi am Abend seines Lebens,[5]) ist noch immer eine pica meines alten Magens, der des Spieles nicht satt werden kann." Und wie für Widersprüche, hat er auch für Mißverständnisse

---

[1]) Als besonders charakteristisch sei nur ein Beispiel herausgehoben: wie er sich nämlich am 28. September 1780 (an Jacobi, Gild. V, 110) über Monboddos „Ancient Metaphysics" außerordentlich freut, um das Werk schon in der Fortsetzung desselben Briefes vom 3. Oktober (ebd. S. 112) als „wahren Misthaufen" zu bezeichnen.

[2]) Vgl. z. B. Gild. V, 314, 318/9, 374.

[3]) Gild. V, 472. Vgl. auch ebd. 403: „Meine Urteile beruhen vielleicht oft auf meiner besonderen Laune und Lage."

[4]) Vgl. etwa Schr. VI, 181, 182/3, 186, 199, 304, VII, 175, 222; Gild. V, 174, 199, 374. 403.

[5]) 10. Juni 1784 (Gild. V, 554).

eine gewisse Sympathie, sie gehören ihm „zur göttlichen Haushaltung und Regierung",[1]) ja er meint: „Unsere besten Kenntnisse und Leidenschaften (!) hangen oft von Mißverständnissen ab; sie gehören zum Ganzen und zum Wohle desselben."[2]) Diese paradoxe Einschätzung der irrationalen und antirationalen psychologischen Faktoren werden wir nach ihrer prinzipiellen Seite noch im Zusammenhange der erkenntnistheoretischen Überzeugungen Hamanns zu betrachten haben; sie fällt unter das große Kapitel, das man Hamanns Misologie überschreiben könnte und hängt eng mit seinem Skeptizismus und wieder mit seinem Mystizismus zusammen. Hier mag sie zunächst nur die Überzeugung verstärken, daß wir es beim Magus in Norden mit nichts weniger als einer Denker- oder wissenschaftlichen Natur zu tun haben.

All die geschilderte ungebändigte Maß- und Regellosigkeit, die allen Stürmen der Begierden und Leidenschaften, allen Antrieben der Stimmungen und Triebe offene Erregbarkeit seines Geisteslebens hätte nun dieses offenbar auf die Länge einer allmählichen Anarchie oder Zerrüttung entgegenführen müssen. Und in der Tat war Hamann während seines Londoner Aufenthalts (1757/58) nach seiner eignen Schilderung von einem solchen geistigen und moralischen Zusammenbruch nicht mehr weit entfernt.[3]) Schon zuvor mannigfach mit sich und den Menschen im Konflikte, war der gänzlich Unerfahrene, der sich selbst zu leiten noch völlig unfähig war, in die weite Welt hinausgeschickt worden; in dieser ernsten Prüfung versagte dem Charakterschwachen Kraft und Mut, Besonnenheit und sittliche Haltung. Er schien ein Opfer dieses ersten

---

[1]) Gild. V, 819.

[2]) An Jacobi, 3. Mai 1786 (Gild. V, 313).

[3]) „Gedanken über meinen Lebenslauf" (Schr. I, 199 ff.).

scharfen Zusammenstoßes seiner außerordentlichen Naturanlage mit den unerbittlichen Mächten der von Ordnung und Gesetz beherrschten Wirklichkeit werden zu sollen. Da klammerte er sich in der unbewußten Weisheit des geistigen Selbsterhaltungstriebes an das Einzige, was ihn vor der völligen Verzweiflung und Selbstvernichtung bewahren konnte: an einen unerschütterlich festen Halt. Im biblischen Glauben gründete er die unverrückbaren Fundamente seines innern Lebens. In jenen Märztagen des Jahres 1758[1]) entschied sich das Geschick seines geistigen Menschen für immer. Er war gerettet; sein inneres Dasein hatte endlich den Schwerpunkt gefunden; die Gefahr des Auseinanderbrechens der widerstrebenden psychischen Elemente war dauernd gebannt.

Man hat des öfteren diese gewaltsame und plötzliche Wandlung, diese die Tiefen der Persönlichkeit erschütternde Bekehrung mit Pauli, Augustins und Luthers gleichartigen entscheidungsvollen Erlebnissen verglichen. Und unleugbar erscheint Hamanns innere Krisis nicht nur nach dem Erfolg und teilweise nach den Begleitumständen, sondern auch nach den Gründen mit jenen geschichtlichen Vorgängen nahe verwandt. Erhebt er sich auch nicht zu der genialen Größe jener drei Männer, so ist er ihnen doch in dem geschilderten Vorwalten der Willensseite seines Wesens gegenüber der Erkenntnistätigkeit, in dem bestimmenden Einfluß jener auf diese, daher in der leidenschaftlichen Subjektivität seines Wesens ähnlich.[2]) Und diese geistige Verwandtschaft bestätigt sich nun auch dadurch, daß wie bei jenen sich sein inneres Leben hinfort um wenige große Grundüberzeugungen bewegt, daß einige starke

[1]) A. a. O. S. 211 f.

[2]) Namentlich zu Paulus und Luther zieht ihn auch besondere Sympathie (vgl. die häufige Erwähnung des ersteren und bezüglich Luthers Stellen wie Schr. I, 343/4, 347, III, 188, VII, 126 u. s. w.).

Grundgefühle von nun ab im Wechsel seiner Bewußtseinstätigkeit die vereinheitlichende Resonanz abgeben. Bei Hamann noch mehr als bei den umfassenderen Geistern Augustin und Luther. Zwar scheint die bunte Mannigfaltigkeit seiner schriftstellerischen und persönlichen Interessen hiergegen zu sprechen. Sie hat bewirkt, daß der Magus meistens für einen ungewöhnlich reichen und vielseitigen Geist gehalten wird, selbst von seinen Gegnern, die ihm in diesem Betracht nur vorwerfen, daß er seine mannigfaltigen inneren Schätze nicht zu Rate gehalten habe. Ich kann ersterer Ansicht nicht zustimmen. / Bei tieferem Eindringen in seine Gedankenwelt zeigt sich, wie zum Teil auch im Fortgange dieser Untersuchung nachzuweisen sein wird, daß es im wesentlichen einige wenige große Probleme sind, die ihn immer wieder beschäftigen, und daß er die Lösung auch immer wieder, der Naturanlage seines Geistes und seinen einmal gewonnenen Grundüberzeugungen gemäß, in bestimmter Richtung und von bestimmten Voraussetzungen aus sucht./ Allerdings erscheinen diese Lieblingsgedanken in stets neuer, leicht täuschender Hülle, oft in den sonderlichsten Formen und Ausdrucksweisen, und nur dem scharf Zusehenden als die alten, längst schon vorgetragenen erkennbar. Aber diese Mannigfaltigkeit ist eben doch in der Hauptsache nur formaler Natur, Erzeugnis der Laune, der Phantasie, des Humors und eines gewissen künstlerischen Triebes; der Ideenschatz als solcher ist begrenzt. Hamann ist unerschöpflich in Form und Ausdruck, zugleich aber unermüdlich im Wiederholen, im Hin- und Herwenden und stets erneuter Prägung weniger grundlegender Gedanken.[1]) Und hierin bewährt sich gegenüber allen Widersprüchen,

---

[1]) Ein Ähnliches meint wohl Hamanns eigenes Wort (an Jacobi): „Den Samen von allem, was ich im Sinne habe, finde ich allenthalben" (Gild. V, 495).

gegensätzlichen Äußerungen und kaleidoskopischem Wandel die innere Einheit dieses wunderbaren und wunderlichen Geistes.

Mit diesem Positiven ist freilich bei Hamann ein Negatives aufs engste verknüpft. Nachdem einmal die eine entscheidende Wandlung sein Geistesleben mit gewaltigem Ruck in bestimmte Bahn gedrängt hatte, ist diesem fortan eine eigentliche Entwicklung versagt geblieben.[1]) Der unerschütterliche Halt bedeutete eben auch zugleich in gewisser Hinsicht einen endgültigen Abschluß: der ersehnte innere Friede war nur feil um den Preis unbedingter Hingabe, dauernden Sichbescheidens innerhalb bestimmter, unüberschreitbarer Schranken. Natürlich handelt es sich hier nicht um bewußte, willkürliche Willensentschlüsse Hamanns; vielmehr vollzogen sich in diesen entscheidungsvollen geistigen Vorgängen tiefbegründete Notwendigkeiten seines innern Lebens. Er zog im letzten Grunde nur die durch seine geschilderte seelische Naturanlage gebotene Folgerung, wenn er sich vor den ihn zu vernichten drohenden Stürmen der Welt und vor allem des eignen Gemütes in den Frieden des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles (um dieses hier sehr treffende Wort Schleiermachers zu gebrauchen) flüchtete. Aber der tatsächliche Erfolg blieb doch, daß die neu gewonnenen Grundüberzeugungen von nun an mit solcher Intensität und energischen Gefühlsbetonung in seiner Gedankenwelt sich geltend machten, daß eine eigentliche Sachlichkeit des Denkens und damit wesentlich neue Ideen ihnen gegenüber kaum aufkommen konnten. Bei aller Beweglichkeit seines Geistes nach der formalen Seite, bei aller Wandelbarkeit seines Gemüts- und Phantasielebens kann doch dem

[1]) Speziell für die theologischen Ansichten Hamanns hat dies auch Stephan in dem genannten Aufsatz ausgesprochen („Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 1902, S. 367/8).

tiefer Blickenden in Hamanns Schriften eine gewisse Starrheit der Anschauungen, eine oft fast geflissentliche Einseitigkeit der Gesichtspunkte, ja bisweilen ein fast krampfhaftes Sichanklammern an Lieblingsgrundsätze und selbst Idiosynkrasien nicht verborgen bleiben. Und was damit eng verknüpft ist: es gibt bei ihm eigentlich kein Zu-Ende-Denken der Probleme. Immer und immer wieder nimmt er die wenigen, allerdings grundlegenden Fragen, auf die sein geistiger Blick einmal eingestellt ist, auf, wendet sie unermüdlich hin und her, läßt sich von Schriften und Briefen der Freunde oder der Gegner, im Gespräche, von den Zufälligkeiten des Alltags oder den Regungen der eignen Phantasie nnd Affekte zu geistreichen oder paradoxen Einfällen, zu genialen oder absurden Halbgedanken anregen, ohne doch meist in der Hauptsache wesentlich weiter oder gar zu einem ihn selbst befriedigenden Abschluß zu kommen. Wir werden noch näher sehn, wie hierfür gerade sein Denken über die Sprache charakteristisch ist. — Und wie im einzelnen, ergeht es ihm im ganzen. Seine ganze Autorschaft ist gewissermaßen ein beständiges Herumgehen um jene seine Lieblingsfragen, ein Umgehn auf näheren oder entfernteren Pfaden, oft auf dunklen Schleichwegen, in die Kreuz und Quer, mit vielfachen interessanten Ausblicken nach allen möglichen Richtungen; dazwischen fallen dann plötzlich überraschende Schlaglichter auf den eigentlichen Zielpunkt, doch flackernd und ohne dauernde Leuchtkraft: erreicht aber wird dieser oft lange umkreiste Punkt nie. So bleiben schließlich die immer von neuem erörterten Hauptprobleme des Hamannschen Interesses doch für ihn selbst wie für uns Betrachtende in dämmerndem Zwielichte. Vieldeutige, in unverständliche Gefühlsergießungen, höchst persönliche Epiloge oder ironisches Gelächter abbrechende Sätze geben meist gerade an den entscheidenden Stellen auch

dem redlichsten Ernst des Forschenden nur unbefriedigende Antwort. Wie sein letztes Werk, der „Fliegende Brief", der nun endlich die längst verheißene Summe seiner Gedanken verständlich ziehn sollte, blieb sein gesamtes geistiges Lebenswerk ein großartiger Torso.

Aus der hier entwickelten formalen Eigenart des Hamannschen Denkens ergeben sich nun für die wissenschaftliche Ergründung des Inhaltes dieses Denkens wesentliche Richtpunkte. Es kann offenbar die Untersuchung dieser oder jener besondern Richtung seines Gedankenkreises bei einem so gearteten Geiste nicht eine reinliche Sonderung des betreffenden Ideenkomplexes aus dem Gesamtbereiche seines Geisteslebens erstreben. Durch eine solche gewaltsame Trennung würden die besondern Überzeugungen die lebendige Beziehung auf den gemeinsamen Mittelpunkt und damit ihren eigentlichen, authentischen Sinn verlieren; auch würde ihr Ursprung und innerer Zusammenhang unverständlich und zufällig erscheinen, da dieser Zusammenhang bei Hamann eben großenteils rein psychologischer, nicht sachlicher Natur ist. Ferner hieße es der Eigenart Hamanns als Denker nicht gerecht werden, wollte man seine Ansichten im allgemeinen oder die auf bestimmte Fragen gerichteten in ein System bringen. Abgesehen von seinen eignen oben angeführten Äußerungen hätte auch jede nur einigermaßen eindringende Beschäftigung mit seinen Gedanken hiervon abhalten sollen, was leider nicht immer der Fall war. Denn es springt in die Augen, daß man dem Virtuosen des „Heuschreckengangs" im Denken, dem Liebhaber der Widersprüche und Mißverständnisse Gewalt antut, wenn man durch Unterstellungen, künstliche Übergänge, subjektive Eindeutungen u. s. w. die Lücken und Widersprüche in seiner Gedankenentwicklung möglichst beseitigen, die Dunkel-

heiten sämtlich aufhellen will. Letztere beruhen vorwiegend auf vier Ursachen: auf der oben näher geschilderten relativ mangelnden Fähigkeit deutlichen und zusammenhängenden Denkens, auf einem später noch zu berührenden Unvermögen zu klarem und präzisem Ausdruck, auf bewußter ironischer, humoristischer oder sonstiger stilistischer Absicht, endlich auf einem übertriebenen Streben nach Kürze und Prägnanz;[1]) auch die Furcht vor den Mißverständnissen des Lesepublikums und der Gedanke an das fortschreitende Verständnis der spätern Generationen hat mitgespielt, sicherlich allerdings nicht in dem von Hamann selbst zuweilen behaupteten Maße.[2]) Sonach lassen sich wohl manche, aber nicht entfernt alle Rätsel bei ihm auflösen, zumal uns, nachdem über ein Jahrhundert verflossen ist, viele lokale, zeitgeschichtliche, literarische und persönliche Anspielungen unverständlich und nur etwa durch günstigen Zufall noch erklärbar geworden sind. Es gilt daher, sich aufs strengste an das objektiv Gegebene zu halten, in der Deutung und Anordnung möglichst behutsam zu sein und lieber eine Lücke oder ein Fragezeichen einfach anzuerkennen, als dem subjektiven Meinen zuviel Spielraum zu lassen. Vor allem aber läßt sich für diese komplizierte, widerspruchsvolle und vielfach sozusagen seltsam schnörkelhafte Natur nur dann ein richtiges Verständnis gewinnen, wenn die bestimmenden Grundzüge ihres Wesens und ihrer Einzelleistungen scharf herausgehoben werden. Dies wird sich die folgende Untersuchung des Inhalts von Hamanns Denken zur besondern Aufgabe machen. Und hiermit wenden wir uns zur Darstellung seiner religiösen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Überzeugungen als Grundlagen seiner Sprachtheorie.

[1] Vgl. Schr. IV, 320, 461, VI, 355.

[2]) Vgl. etwa Schr. I, 390, 437, III, 84, 126, G. V, 617.

Zweiter Abschnitt.

Materiale Grundlagen.

2. Kapitel. a. Die Grundgedanken seiner religiösen Überzeugung.[1])

Im alles beherrschenden Mittelpunkte von Hamanns innerm Leben steht die Religion. Er selbst hat dies häufig mit dem Ernste innigsten Durchdrungenseins ausgesprochen; die erwähnte entscheidende Katastrophe seines innern Lebens macht es besonders eindringlich, und fast jede Seite seiner Schriften legt Zeugnis davon ab. Sicherlich ganz in seinem Sinne und zweifellos richtig hat die Fürstin Gallitzin bezw. Franz Hemsterhuis die Summe seines Wesens gezogen in jener Grabschrift zu Münster aus Kor. I, 1, 23 und 27. Und das berühmte Wort aus dem Eingang der Konfessionen Augustins gibt auch für Hamanns inneres Leben die prägnanteste Charakteristik: „Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te.“ Wie sein menschliches Wesen, so hat auch sein schriftstellerisches Wirken hier seinen Schwerpunkt; von seiner religiösen „Bekehrung“ nahm es seinen Ausgang, wurde in seiner Entwicklung von religiösen Tendenzen getragen und wesentlich bestimmt und erreichte in zusammenfassender Aus-

[1]) Vgl. zu diesem Kapitel neben Hegels Abhandlung besonders die oben angeführten Werke von Dorner und Kahnis, von Pünjer und Pfleiderer, in H. Webers mehrgenanntem Buche namentlich Kap. 9—11, vor allem aber Stephans ebenfalls öfter genannten, speziell diese Probleme ausführlich behandelnden Aufsatz. Freilich leidet diese umsichtige und eindringende Arbeit meiner Überzeugung nach einigermaßen an der Einseitigkeit des Bestrebens, Hamanns religiöses Denken allzunahe an Schleiermachers und selbst Albrecht Ritschls Theologie heranzurücken, wobei die Zusammenhänge mit den älteren Richtungen in Religion, Kirche und Philosophie zu sehr zurücktreten.

sprache der errungenen Glaubensüberzeugungen Höhe und Abschluß. Gleicht es auch, im buchstäblichen Sinne genommen, einigermaßen einer nachträglichen künstlichen Konstruktion, wenn Hamann am Ende seiner Laufbahn Christentum und Luthertum, „Golgatha“ und „Scheblimini“, als die beiden einzigen, lebenslangen Themen seiner Autorschaft bezeichnet,[1]) auf den Geist und die oft mehr verhüllte als ausgesprochene Endabsicht seiner Schriften gesehn, behält die Behauptung ihre Gültigkeit. Mag die Geschichte der Philosophie, der Ästhetik, der Literatur und andrer Disziplinen an Hamann größern oder geringern Teil haben, den innersten Kern dieser so mannigfach komplizierten und schwer faßbaren geistigen Persönlichkeit ist vor allem die religionsgeschichtliche Forschung zu ergründen berufen. Wenn überhaupt, so führen hier Leistung und Zeugnisse zu den innern psychologischen Erklärungsgründen, zu den konstituierenden Grundfaktoren dieser vielfach so rätselhaften Individualität.

Wie Kant und Hippel ist Hamann in pietistischem Elternhause herangewachsen.[2]) Von Halle aus hatte sich der Pietismus nach Norden und Osten weithin ausgebreitet,[3]) und namentlich auch in Königsberg Wurzel gefaßt;[4]) und

---

[1]) Schr. VII, 128 (am Schluß des „Fliegenden Briefes“) und vorher an Jacobi 1786 (Gild. V, 368 u. 415). Vgl. auch die ähnlichen Äußerungen an K. F. v. Moser 1773 (Schr. V, 48) und an Herder 1780 (Schr. VI, 143/4).

[2]) Vgl. das „Denkmal“ für seine fromme Mutter (1756, Schr. II, 329 ff.), die „Gedanken über meinen Lebenslauf“, die Briefe an den Vater aus den fünfziger und sechziger Jahren (Schr. Bd I und III), den Brief an Buchholz vom 7. September 1784 (Schr. VII, 160 ff.) und den „Fliegenden Brief“.

[3]) Vgl. Albr. Ritschl: Geschichte des Pietismus, 2. Bd, 1. Abt., Bonn 1884, S. 505.

[4]) Vgl. Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876, S. 11 ff.

zwar nicht so vornehmlich wie sonst (nach Ritschl) in den höhern Gesellschaftskreisen, sondern gerade auch in den mittlern und untern Klassen, denen ja auch Kants und selbst Hippels Eltern (trotz ihres ursprünglichen Adels) angehörten. Von der Stärke und Dauer dieser Bewegung in Königsberg legen noch die Jugendgeschichte Zacharias Werners, etwas später das Wirken des Theosophen Schönherr, ja noch die bedenklichen kirchlichen Vorgänge, die etwa ein Jahrhundert nach Hamanns Geburt in der sogenannten Muckeraffäre Ebels und seiner Gesinnungsgenossen zur Erscheinung kamen, Zeugnis ab. Und übten selbst auf Kant die Eindrücke seiner pietistischen Kindheitsumgebung trotz seiner so ganz anders gerichteten Veranlagung solch nachhaltigen Einfluß, daß man noch im Denken seiner reifen Jahre, vor allem in seinen ethischen und religionsphilosophischen Überzeugungen die Spuren davon hat finden können, so darf unzweifelhaft ihre Nachwirknng auf Hamanns empfänglichen Geist und weiches Gemüt von vornherein nicht gering veranschlagt werden.[1]) Allerdings bleibt dabei zu beachten, daß die schlichte und aufrichtige Frömmigkeit der Eltern offenbar nichts von jener Schwärmerei oder haltlosen Empfindsamkeit an sich trug, welche den entartenden Pietismus charakterisieren, ja daß diese gesundere pietistische Richtung einen gewissen Rationalismus keineswegs ausschloß.[2])

[1]) So einseitig es ist, wenn Gervinus und Hettner den Magus kurzerhand den Pietisten zuzählen (vgl. hierzu Rosenkranz, Neue Studien, 2. Bd S. 78/9), so erscheint mir doch, wie ich näher zu zeigen im Begriff stehe, der Hinweis auf seine pietistischen Jugendeindrücke und deren Bedeutung für die Entwicklung seiner, allerdings alsbald über die Enge des Pietismus weit hinauswachsenden Geisteswelt, wie er sich andeutungsweise schon bei Niebuhr (Brief an die Hensler vom 29. September 1821, „Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr“, 2. Bd, Hamburg 1838, S. 482) findet, wichtiger, als Stephan in seinem Aufsatze zugibt.

[2]) So vereinigten sich in dem hervorragenden Theologen F. A. Schultz

Als ein Wiederaufleben dieser Stimmungen und religiösen Erlebnisse der ersten Jugend nach zeitweiliger Entfremdung ist wohl die innere Einkehr Hamanns beim Tode seiner Mutter[1]) (1756) aufzufassen, deren schriftstellerische Frucht das Young nachempfundene, in dessen halbpoetischem Stil abgefaßte „Denkmal" bildet, seine früheste beachtenswertere literarische Leistung. Fast unmittelbar darauf setzt dann jene Entwicklung ein, die in der sein inneres Leben fortan bestimmenden unbedingten Hingabe an den Bibelglauben ihren Abschluß fand.

Es scheint mir unleugbar, daß dieser von Hamann selbst im „Lebenslauf" uns so eingehend geschilderte Seelenvorgang mit einer „Erweckung", einem „Durchbruch zur Gnade", wie sie die geistliche Psychologie des Pietismus theoretisch im einzelnen definierte und in das Leben einzuführen sich bemühte, zum mindesten Ähnlichkeit besitzt. Und auch die objektive Grundlage dieses innern Prozesses bei Hamann, das erbauliche Studium der Bibel, war ja durch August Hermann Franckes und der andern Hallischen Theologen collegia philobiblica, und überhaupt durch den besondern Wert, den diese theologische Richtung auf die Exegese und unmittelbare Aneignung und Verwertung der in der Bibel geoffenbarten Wahrheit für das individuelle Seelenleben legte,[2]) gerade in dem Sinne zur Anerkennung gebracht worden, wie es sich bei Hamanns Bekehrung verwirklichte. Es läßt sich nun auch im einzelnen der Nachweis führen, daß Hamanns ganze Auffassung der Bibel, wie er sie in diesen innern Kämpfen errang, um sie hinfort sein ganzes Lebenlang festzuhalten, von der exegetischen Theorie und

---

und in dem Philosophen M. Knutzen, dem Lehrer Hamanns (Schr. I, 168) und Kants, beide Richtungen, vgl. Erdmann a. a. O. S. 22 ff. u. ö.

[1]) Vgl. Schr. I, 190/1.

[2]) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 392/3.

Praxis der pietistischen Theologie abhängig ist; und dieser Nachweis ist bei der Bedeutung des Studiums der heiligen Schrift für Hamanns gesamtes Gedankenleben, bei der Art, wie hieran die tragenden Prinzipien seiner Weltauffassung sich bildeten, für unsere Untersuchung, wie sich im weiteren noch zeigen wird, von grundlegender Bedeutung.[1])

Der Pietismus wirkte auf die biblische Hermeneutik zwar nicht so tief und nachhaltig, wie auf die praktischen theologischen Disziplinen; doch ging sein umgestaltender Einfluß an ersterer keineswegs vorüber. Gemäß seiner ganzen Tendenz kam es ihm auch hier vor allem auf ein Fruchtbarmachen des Schriftwortes für das Glaubensleben des einzelnen, auf Anwendung der biblischen Wahrheit auf die lebendige Wirklichkeit, auf moralisch-gefühlsmäßige Beeinflussung des religiösen Bewußtseinslebens der Einzelseele an. Er ging der ältern dogmatischen Richtung gegenüber weniger auf Verwertung der Exegese für die theoretische Glaubenslehre als vielmehr darauf aus, die Auslegung der Bibel in den Dienst der seelsorgerischen Praxis zu stellen, sie für die Bedürfnisse des realen Gemeindelebens wie das Heilsverlangen des einzelnen Gläubigen geschickt zu machen. So wurde denn der paränetische Zweck der herrschende; die Schriftauslegung sollte vor allem der Erbauung dienen. Das Interesse an der theoretischen Erkenntnis des Bibelwortes als solchen, wie es die Hermeneutik des 17. Jahrhunderts, bei aller dogmatischen Gebundenheit an die analogia fidei, immerhin gepflegt hatte, trat zurück hinter der Betonung des ethischen Momentes. So hatte schon Spener für das Hauptstück der biblischen Hermeneutik erklärt: „pru-

[1]) Vgl. zum folgenden neben Ritschl auch Ludwig Diestel: Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 395—419.

dentia ex genuino intellectu veritates dogmaticas et practicas eliciendi." Um nun aber diese praktischen Wahrheiten aus dem Wortsinne herauszulesen, wandte die pietistische Theologie der Hallenser eine Reihe künstlicher Interpretationsmethoden an. In teilweisem Anschluß an die exegetischen Theorien der alexandrinischen Väter, der Gnosis, der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, Jakob Böhmes u. s. w. unterschied sie einen mehrfachen Sinn des göttlichen Wortes. Die Einteilung schwankt einigermaßen bei den Hauptvertretern dieser Richtung, bei Francke,[1] Joachim Lange[2] und Rambach.[3] Am klarsten ist diejenige der „Praelectiones" Franckes und der „Institutiones" Rambachs in einen sensus grammaticus, litteralis sive realis und mysticus seu spiritualis. Der Realsinn, das heißt die historische und antiquarische Auslegung im Sinne jener Zeit, findet als spezielles Anliegen gelehrten Interesses bei der Halleschen Exegese keine besondere Pflege. Umsomehr aber der „mystische" Sinn. Er hat seinen Ursprung in der Bibel selbst, in der allegorischen Auslegung des Alten Testaments als bildlicher Weissagung, figürlicher Hindeutung auf Christus und die Ereignisse, Personen und Handlungen des Neuen Bundes, wie sie z. B. im Hebräerbrief schon in künstlicher Weise geübt wird. Diese „Typologie", die denn auch in der Schriftauslegung des Pietismus einen breiten Raum einnimmt,[4] öffnet dann natür-

---

[1]) A. H. Francke: Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae, Halae 1693 (in der Ausg. Londini 1706 vgl. nam. S. 1, 77 u. 94/5) und Praelectiones Hermeneuticae, Halae 1717 (bes. S. 8 ff. u. 19).

[2]) Joach. Lange: Hermeneutica Sacra, 1733 (vgl. S. 9—15).

[3]) Joh. Jak. Rambach: Institutiones Hermeneuticae Sacrae, Jenae 1743 (nam. S. 67—82).

[4]) Vgl. Diestel a. a. O. S. 414/5 u. 418. Luther hatte sie einst, wenn auch nicht geradezu beseitigt, so doch höchstens geduldet.

lich einer allgemeinen Allegorese Tür und Tor. Insbesondere fällt hierunter die auf Christi Gleichnisse sich berufende parabolische Auslegung. Weiterhin aber führte das psychologische Interesse, das im Pietismus lebendig war, zu einer besondern Beachtung des „affectus“ der Schrift, der individuellen Schreib- und Auffassungsweise der einzelnen biblischen Autoren, wie sie sich besonders in der Schilderung von Gemütserregungen und in den eignen Affekten der Schreibenden äußern sollte.[1]) Diese Affektenlehre und die aus ihr sich ergebende Mahnung zum Studium der menschlichen Leidenschaften wurde eine wichtige Wurzel der psychologischen Studien und anderseits der poetischen Entwicklung des 18. Jahrhunderts. Von den „affectus“ wandte sich dann das praktisch-ethische Interesse des Pietismus zu den „mores“ und befaßte unter den mystischen Sinn auch einen „tropologischen“, der die „applicatio ad vitam“ vermittelte. Alle diese zum Teil sehr subjektiven Eindeutungsweisen wurden auch (besonders von J. Lange) als „Emphasiologie“ theoretisch begründet.

Es erhellt aus dem Gesagten, wie die praktischen und psychologischen Tendenzen des Pietismus die Bibelauslegung zu ihrem handlichen und gefügigen Werkzeug umzubilden verstanden. Dem jungen Hamann, der in pietistischer Umgebung erzogen war, konnten diese theologischen Bestrebungen nicht fremd geblieben sein; insbesondere dürfte ihn der theologische Abschnitt seiner Studienzeit mit der damals an den norddeutschen Universitäten großenteils zur Herrschaft gelangten Hallischen Richtung und ihrer Bibelauslegung bekannt gemacht haben.[2]) Jedenfalls gewahren wir in den unmittelbar nach

[1]) Vgl. Francke: Manuductio S. 193, Rambach: Institutiones S. 122—44 u. s. w.

[2]) Unzweifelhaft hat er den damals bedeutendsten Universitäts-

jener Londoner Krise niedergeschriebenen „Biblischen Betrachtungen eines Christen"[1]) und den „Brocken"[2]) aufs deutlichste ihren Einfluß. So wird im typologischen Sinne das zweite Kapitel der Genesis zu dem 17. Kapitel Johannis in Beziehung gesetzt, die Erlösung als Gegenbild der Schöpfung angesehn.[3]) Der lebendige Odem, den der Herr Adam einblies, ist für Hamann ein Sinnbild des göttlichen Lebens der Seele:[4]) also parabolisch-mystische Deutung. Die vom psychologischen Interesse des Pietismus ausgehende besondere Beachtung der „affectus" und „mores" findet natürlicherweise zuerst in der Geschichte des Sündenfalls Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen über die menschlichen Seelenregungen mit ethischer Tendenz.[5]) So wird auch namentlich aus der Erzählung von Kains Brudermord die moralische Nutzanwendung, der tropologische Sinn gezogen.[6]) Besonders breit wird dann wieder Hams Frevel gegen seinen Vater im allegorischen Sinn ausgeführt und das verschiedene Verhalten der drei Söhne als typisch für die verschiedene sittliche Anlage ihrer Nachkommen und zugleich als Allegorie geistlicher Wahrheiten gedeutet.[7]) Und so wird weiterhin Isaaks Segen,[8]) Jakobs Landkauf,[9]) die Dankopfer im Leviticus,[10]) das Schreien der Kinder Israel

---

lehrer der Albertina, den pietistischen Theologen F. A. Schultz gehört, der auch auf Kant nachhaltigen Eindruck machte (vgl. Erdmann a. a. O. S. 22 ff.).

[1]) Schr. I, 49—124 und „Theologische Studien und Kritiken", hg. von C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit, 1837, 1, S. 21—46. Doch ist nur der geringere Teil bisher veröffentlicht. Eine vollständige Handschrift (wohl die Kleukers) befindet sich im Besitze Prof. Arnolds in Breslau, vgl. dessen oben genannten Hamannartikel in Herzog-Haucks Realenzyklop. f. pr. Th., 3. Aufl.

[2]) Schr. I, 125—48. [3]) Schr. I, 66. [4]) Schr. I, 65.
[5]) Schr. I, 66/7. [6]) Schr. I, 67/8. [7]) Schr. I, 69—71.
[8]) Schr. I, 74/5. [9]) Schr. I, 75/6. [10]) Schr. I, 76/7.

zum Herrn,[1]) Ruths Schicksal,[2]) Salomos Gebet,[3]) der ganze levitische Gottesdienst,[4]) die Geschichte Hiobs,[5]) die Grube Jeremiä,[6]) aus dem Neuen Testamente z. B. die Versuchung Christi,[7]) der Rationalismus der Bevölkerung Jerusalems,[8]) der unbekannte Gott der Athener,[9]) Pauli Brief an Philemon[10]) (übrigens ebenso wie das Buch Ruth und die Apokalypse eine biblische Lieblingsschrift Hamanns)[11]) und vieles andere mehr in jenem „mystischen" Sinne des Pietismus ausgelegt, bald mehr mit rein allegorischer, bald mehr mit ethisch erbaulicher oder psychologischer Tendenz. So erfährt selbst der Aussatz des levitischen Gesetzes eine geistliche Umdeutung.[12]) In den „Brocken" kommt dann, zum Teil wohl zugleich noch unter dem Einflusse Youngs, die erbauliche Spekulation auf Grund des Schriftwortes zu noch ausschließlicherer Geltung.

Aber auch theoretisch gibt sich Hamann in den „Biblischen Betrachtungen" über diese Art der Auslegung der Heiligen Schrift mannigfach Rechenschaft. Ganz im Geiste der Halleschen Theologen[13]) betrachtet er die Fähigkeit zur Erkenntnis des im Wortsinne verborgenen „höheren Sinnes"[14]) als eine

---

[1]) Schr. I, 83/4. [2]) Schr. I, 86. [3]) Schr. I, 89.
[4]) Schr. I, 92. [5]) Schr. I, 94—8. [6]) Schr. I, 107.
[7]) Schr. I, 109—12. [8]) Schr. I, 114. [9]) Schr. I, 117/8.
[10]) Schr. I, 120/1. [11]) Schr. VI, 223/4, VII, 340.
[12]) Schr. I, 77.

[13]) So sagt z. B. J. Lange: „Sensus hic spiritualis, seu spiritualis illa sensus efficacia non recipitur ab homine, qui extra statum gratiae est et manet; quippe qui nudae tantum scripturae litterae adhaeret, et circa verbum Dei tantum modo mere litterali et naturali versatur" („Hermeneutica Sacra" S. 12).

[14]) „Sensus Mysticus magis a Spiritu Sancto intenditur quam litteralis, quia ille hoc est nobilior atque sacratior, et mysticus litterali prior est dignitate, quemadmodum litteralis prior est mystico natura et ordine" (Francke: „Praelectiones Hermeneuticae" S. 19, nach Glassius).

besondere, nur dem dazu Erweckten zugängliche Gnadengabe:[1] „Alles ist Weisheit in deiner Ordnung der Natur, wenn der Geist deines Wortes den unsrigen aufschließt. Alles ist Labyrinth, alles Unordnung, wenn wir selbst sehn wollen. Elender als blind, wenn wir dein Wort verachten und es mit den Täuschgläsern des Satans ansehn. Unsre Augen haben die Schärfe des Adlers, gewinnen das Licht der Engel, wenn wir in deinem Worte alles sehen, dich, liebreicher Gott! Himmel und Erde, die Werke deiner Hände, die Gedanken deines Herzens gegen beide und in beiden."[2]) Ferner: „Welche Geheimnisse unsrer Natur finden wir in Gottes Wort aufgeklärt! der ganze Mensch scheint ohne dasselbe nichts als Erde zu sein, ohne Gestalt, leer, und Finsternis auf der Fläche der Tiefe. Hier ist eine Tiefe, die kein menschlicher Verstand absehn kann; eine Tiefe, auf der Dunkelheit liegt, die unsern Augen nicht einmal erlaubt, die Oberfläche recht zu unterscheiden. Wollen wir etwas wissen, so lasset uns den Geist fragen, der über dieser Tiefe schwebt, der diese ungestalte, leere, geheimnisvolle Welt in die Schönheit, die Klarheit, die Herrlichkeit versetzen kann, gegen welche die übrige Schöpfung ihren Glanz zu verlieren scheint."[3] Und wieder: „Wer den Geist Gottes in sich fühlt, der wird ihn gewiß auch in der Schrift fühlen. Wie er die kleinsten Umstände, die uns begegnen, anzuwenden weiß, um den Menschen zu erbauen, aufzurichten, zu erfreuen, zu trösten, zu warnen und ihm zuzureden! So wahr ist es, daß seine Absicht gewesen, keinen andern als Gläubigen, als wahren Christen, durch sein Wort zu gefallen. Der Ungläubige geht ihn nichts an; er mag so einfältig oder so gelehrt sein als

[1]) Den „Geschmack Gottes" nennt er es einmal in der Bildersprache des Pietismus (Schr. I, 94), vgl. auch 91/2.

[2]) Schr. I, 80. [3]) Schr. I, 81.

er will, er ist versiegelt für ihn; der Gläubige allein ist sein Vertrauter; er läßt sich schmecken von dem einfältigsten und dem tiefsinnigsten Verstande mit gleicher Wollust, mit gleichem Maße, mit gleichem Reichtum himmlischer Wahrheit und übernatürlicher Gnade." [1]) Und auf die psychologische Wurzel endlich dieser Anschauung, auf die folgenreiche innere Erfahrung, weist Hamann hin in den „Gedanken ü. m. L.": [2]) „— (ich) genoß eben des Beistandes, unter dem (das göttliche Wort) geschrieben worden, als des einzigen Weges, den Verstand dieser Schrift zu empfahen." [3]) Es verband sich eben offenbar in ihm zur Entwicklung dieser Ansicht die Erinnerung an die in seiner Jugend und Jünglingszeit ihm nahegebrachte Lehre mit eigenen Seelenerlebnissen derselben Art, aus denen ursprünglich diese ganze Theorie des Pietismus historisch erwachsen ist.

Aber nicht nur den allgemeinen Standpunkt, auch die einzelnen exegetischen Gesichtspunkte des Pietismus vertritt er in den „Biblischen Betrachtungen" auch in theoretischer Form. Ganz im Sinne jener Hervorhebung der „affectus" und „mores" heißt es: „Wie alle Hilfsmittel dem Christen geheiligt sind, sie zur Ausbreitung des Evangeliums anzuwenden! Vornehmlich ist eine Kenntnis des moralischen Charakters und ein Geschmack der Sitten dazu notwendig." [4]) Und in derselben, psychologisches und ethisches Interesse verbindenden Tendenz der pietistischen Emphasiologie und Tropologie empfiehlt er auf die „Bewegung der Seele" besonders zu achten. [5]) Die typologische Deutung alttestamentlicher Begebenheiten und Bräuche auf solche des Neuen Bundes wird z. B. in Bezug auf das Buch Hiob so gerechtfertigt: „Wir finden in diesem Buche den

[1]) Schr. I, 91/2; vgl. ferner noch nam. S. 54.
[2]) Schr. I, 213. [3]) Ebenso Schr. I, 218.
[4]) Schr. I, 119. [5]) Schr. I, 67.

Geist der übrigen Bücher der heiligen Schrift, der sich allenthalben durch sich selbst erklärt und sein Zeugnis von der Erlösung durch Christum überall zum Ziele seiner göttlichen Offenbarung setzt." [1]) Eine ähnliche Auffassung tritt uns hinsichtlich des Koheleth entgegen: „der Prediger Salomo scheint hauptsächlich in der Absicht geschrieben zu sein, daß er, als der Weiseste aller Sucher der Weisheit, auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und die Predigt seines Königreiches — verweisen sollte." [2]) Und so vollzieht sich denn bei Hamann (hiermit kommen wir zu dem entscheidenden Punkt) auch jener Fortschritt von der Typologie zur allegorischen Schriftauslegung im allgemeinen und großen, wie er sich einst schon in der alexandrinischen Theologie und neuerdings wieder im Pietismus vollzogen hatte. Was in den oben angeführten zahlreichen Beispielen praktisch geübt wurde, findet auch theoretische Begründung: „Die Prophezeiung der heiligen Schrift ist von keiner einzelnen und menschlichen Auslegung. Es sind nicht Abrahams Werke und Moses Wunder und Israels Geschichte der Inhalt derselben; es betrifft nicht einzelne Menschen, nicht einzelne Völker, ja nicht einmal die Erde allein, sondern alles ist ein Vorbild höherer, allgemeiner, himmlischer Dinge. [3]) — — Es ist nicht Mose, nicht Jesaia, die ihre Gedanken und die Begebenheiten ihrer Zeit in der Absicht irdischer Bücherschreiber der Nachwelt hinterlassen haben. Es ist der Geist Gottes, der durch den Mund und den Griffel dieser heiligen Männer sich offenbarte; der Geist, der über den Wassern der ungebildeten jungen Erde schwebte, der Maria überschattete, daß ein Hei-

---

[1]) Schr. I, 97/8. [2]) Schr. I, 116.

[3]) Hier lebt offensichtlich die einst vorzugsweise von Origenes ausgebildete und in Dantes Dichtung zu poetischem Niederschlag gekommene Theorie von dem „anagogischen" Schriftsinne wieder auf.

liger geboren wurde; der Geist, der die Tiefen der Gottheit allein zu erforschen und zu entdecken vermag."[1]) Von diesen Gedanken wird in der Tat die gesamte Auffassungsweise seiner „Biblischen Betrachtungen" getragen; sie sind das eigentliche Ferment in jener geistigen Gärung gewesen, welche die entscheidende innere Wandlung in ihm bewirkte und deren Ergebnis seinem geistigen Leben hinfort den Stempel aufdrückte. Er erzählt es uns selbst: „Je weiter ich (in der Lektüre des Wortes Gottes) kam, je neuer wurde es mir, je göttlicher erfuhr ich den Inhalt und die Wirkung desselben. — — Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen, die Seele des Menschen aus der Sklaverei, Knechtschaft, Blindheit, Torheit und dem Tode der Sünden zum größten Glück, zur höchsten Seligkeit zu bewegen. Ich erkannte meine eignen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volkes, ich las meinen eignen Lebenslauf, und dankte Gott für seine Langmut mit diesem seinem Volke, weil nichts als ein solches Beispiel mich zu einer gleichen Hoffnung berechtigen konnte."[2]) Und ferner:[3]) „— ich las den 31. März des Abends das V. Kapitel des V. Buches Mosis (Wiederholung der zehn Gebote), verfiel in ein tiefes Nachdenken, dachte an Abel, von dem Gott sagte: Die Erde hat ihren Mund aufgetan, um das Blut deines Bruders zu empfangen. — — Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern, als die Stimme eines erschlagenen Bruders, der sein Blut rächen wollte, wenn ich selbiges beizeiten nicht hörte und fortführe, mein Ohr gegen

---

[1]) Schr. I, 121/2. [2]) Schr. I, 211/2. [3]) Schr. I, 212/3.

selbiges zu verstopfen; — — daß eben dies Kain unstetig und flüchtig machte. Ich fühlte auf einmal mein Herz quillen, es ergoß sich in Tränen, und ich konnte es nicht länger — — ich konnte es nicht länger meinem Gott verhehlen, daß ich der Brudermörder, der Brudermörder seines eingebornen Sohnes war. Der Geist Gottes fuhr fort, ungeachtet meiner großen Schwachheit, ungeachtet des langen Widerstandes, den ich bisher gegen sein Zeugnis und seine Rührung angewandt hatte, mir das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Wohltat des Glaubens an unsern gnädigen und einzigen Heiland immer mehr und mehr zu offenbaren." — Die letztere Stelle läßt uns einen besonders klaren Einblick tun in die eigentümliche Verschmelzung von theologischen und psychologischen Momenten, wie sie den Pietismus im allgemeinen und nun hier Hamanns Bekehrung insbesondere charakterisiert. Wir müssen uns nach seiner Darstellung den Vorgang in folgender Weise verdeutlichen: der am Rande des physischen und moralischen Abgrundes schwebende Jüngling liest die altvertraute, aber lange beiseite gelegte Bibel mit heißem Begehren nach Hilfe und Halt, mit erwachendem und rasch sich steigerndem Schuldbewußtsein voll schwerer Anklage, mit gespannten Fibern, krampfhaft erregten Nerven und in den Tiefen aufgewühlter Einbildungskraft. Dieser stellt sich die Furchtbarkeit des im fünften Gebote Bedrohten sogleich in typischem Bilde dar: im Brudermorde Kains.[1]) Und dieser Brudermord wird dem angstvollen, alles auf das Verhältnis der eignen Seele

[1]) Das 4. Kapitel der Genesis scheint auf Hamann besonders stark gewirkt zu haben, wie die aus Kleukers Nachlaß veröffentlichte Ergänzung der „Biblischen Betrachtungen" zeigt, wo Kains Tat und Schicksal unter mehrfachen Gesichtspunkten ausführliche Behandlung findet („Theolog. Studien u. Kritiken" 1837, 1, S. 25/7).

zu Gott beziehenden Gewissen unmittelbar zum Gleichnis, zur Allegorie der eignen schweren Verfehlung gegen die erbarmende Liebe Gottes und Jesu Christi durch Verstockung und Unempfindlichkeit des Herzens, des „Brudermordes am eingebornen Sohne“. In reuiger Zerknirschung entlädt sich nun die dumpfe Spannung der Nerven.

Kein Wunder, daß eine aus solch mächtigen Motiven des Innenlebens, aus der Tiefe eigenster Seelenerfahrung heraus geborne, so stark durch persönlichste Gefühlsbetonung ausgezeichnete Anschauungsweise alsbald in Hamanns religiösem Bewußtsein die Herrschaft gewinnt. Wie sie ihm nach den eben wiedergegebenen Stellen des „Lebenslaufs“ das Verständnis für das eigne Innere allererst eröffnet hat, so lehrt sie ihn auch nach seiner nunmehrigen Überzeugung erst den eigentlichen Sinn und unvergleichlichen Wert des zuvor nur äußerlich gekannten und aufgefaßten göttlichen Wortes verstehn. Er sagt es uns wieder am deutlichsten selbst: „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich ist, und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Zeichen abstrakter, geistiger und höherer Begriffe macht. Außer dieser Betrachtung sehen wir, daß es Gott gefallen hat, seinen Rat mit uns Menschen zu verbergen, uns so viel zu entdecken, als zu unsrer Rettung nötig ist und zu unserm Troste; dieses aber auf eine Art, welche die Klugen der Welt, die Herren derselben hintergehn sollte. Daher hat Gott nichtswürdige, verächtliche, ja Undinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimern Rates und verborgenen Willens gemacht. Er bediente sich eben derselben Schlingen, welche der Satan den Menschen gelegt hatte, um ihn selbst zu fangen. — Ich wiederhole mir selbst diese Betrachtung so oft, weil sie mir ein Hauptschlüssel

gewesen ist, Geist, Hoheit und Geheimnis, Wahrheit und Gnade da zu finden, wo der natürliche Mensch nichts als eine poetische Figur, Tropen oder Idiotismen der Grundsprache, der Zeiten, des Volkes, kleine Wirtschaftsregeln und Sittensprüche findet. So bleibt man in der Offenbarung, die Gott dem Hiob geschehn ließ, bei den physischen Seltenheiten stehn, bei den Tieren, bei dem Leviathan, bei der Ameise, anstatt auf den Kern dieser Schale zu sehn; auf die Beziehung dieser sichtbaren Werke Gottes auf unsichtbare und geistliche."[1]) Und von dem Streben nun, das Wort Gottes in diesem allegorisch-mystischen, oder, wie Hamann es mit Hindeutung auf den Ursprung dieser Auffassung aus der Typologie meistens nennt, „prophetischen" Sinne zu verstehn, sind die „Biblischen Betrachtungen", wie im einzelnen schon gezeigt wurde, durchaus erfüllt. Und auch das Prinzip dieser Deutungsweise findet sich allenthalben in ihnen ausgesprochen. Zu den bereits wiedergegebenen seien nur noch folgende zwei Belegstellen angezogen. Bei der allegorischen Deutung von Jakobs Feldkauf zu Salem (1. Mos. 33) auf die Besitzergreifung Kanaans durch das Volk Israel und weiter auf das „irdische Kanaan" gegenüber der himmlischen Herrlichkeit heißt es: „Der Geist der Weissagung ist das Zeugnis Jesu (Offenb. 19, 10). Diese Regel dient der ganzen heiligen Schrift zum Eckstein und muß ein Probierstein aller Ausleger sein."[2]) Und in den „Gedanken ü. m. L."[3]) nennt Hamann die Bibel „die erstaunlichste und verehrungswürdigste Offenbarung der tiefsten, erhabensten, wunderbarsten Geheimnisse der Gottheit, im Himmel, auf der Erde und in der Hölle, von Gottes Natur, Eigenschaften, großem überschwenglichem Willen, hauptsächlich gegen uns elende Menschen, voll der

---

[1]) Schr. I, 99/100. [2]) Schr. I, 76. [3]) Schr. I, 217.

wichtigsten Entdeckungen durch den Lauf aller Zeiten bis in die Ewigkeit." — Mit Recht durfte er daher als Motto für die „Betrachtungen" die Sätze wählen: „Jede biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte und in der Seele jedes Menschen erfüllt wird. Jede Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Erde und Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben; aber auch eine Seele, den Hauch Gottes, das Leben und Licht, das im Dunkeln scheint und von der Dunkelheit nicht begriffen werden kann.[1]) Der Geist Gottes in seinem Worte offenbart sich wie das Selbständige — in der Knechtsgestalt, ist Fleisch — und wohnt unter uns voller Gnade und Wahrheit."[2])

Wir haben versucht, die theologische Wurzel dieser Anschauungsweise in der pietistischen Schriftauslegung, aber auch die tiefe psychologische Wurzel in Hamanns innerstem Wesen und in der die Grundfesten seines Seelenlebens erschütternden Erfahrung bloßzulegen. Auf letztere, auf die unmittelbare Wunderwirkung der heiligen Schrift auf sein inneres Leben, mit demütigem Danke zu Gott hinzuweisen, wird der „Wiedergeborne"[3]) nicht müde: „Mose, unser Heiland und seine Nachfolger erfuhren mit ihren Sinnen die Nahrung, die wir in der Vollbringung des göttlichen Wortes fühlen sollen; wie ein wahrer Christ das Wort Gottes, je länger, je mehr er es liest,

---

[1]) „— spiritualis sensus efficacia non recipitur ab homine, qui extra statum gratiae est", hörten wir oben Joachim Lange sagen.

[2]) Schr. I, 50.

[3]) Auch diese von der geistlich-psychologischen Terminologie des Pietismus bevorzugte Bezeichnung eignet sich Hamann an; vgl. z. B. an Jacobi: „Hienieden ist von keiner Verwandlung noch Verklärung die Rede, sondern von dem alten Worte Wiedergeburt" (1785, Gild. V, 51; gewiß mit Beziehung auf das eigene große innere Erlebnis in London).

von allen Büchern durch ein Wunderwerk unterschieden findet, den Geist des Wortes in seinem Herzen schmelzen, und wie durch einen Tau des Himmels die Dürre desselben erfrischt fühlt, wie er es lebendig, kräftig, schärfer denn kein zweischneidig Schwert, an sich prüft, das durchdringt bis zur Scheidung der Seele und des Geistes, der Gebeine und des Markes in denselben."[1]) Und wir verstehn es jetzt, daß er nur tiefinnerlichem Erleben Ausdruck gibt mit dem mystisch gerichteten Worte: „Alle Wunder der heiligen Schrift geschehen in unsrer Seele."[2])

Was so für Hamann schwererrungenes Eigentum der Erkenntnis geworden war, mußte dauernder Besitz bleiben. Zeitlebens hat er diese Schriftschätzung und Schriftauslegung festgehalten. Die Bibel, die er einmal „fame canina verschlungen",[3]) die er „wie Johannes geschluckt"[4]) hatte, bildete ihm, ähnlich wie Luther, allezeit den unerschütterlichen Grund seines religiösen Lebens. „Was Homer den alten Sophisten war, schreibt er an Jacobi,[5]) sind für mich die heiligen Bücher gewesen, aus deren Quelle ich bis zum Mißbrauche vielleicht mich überrauscht, *εὐκαίρως, ἀκαίρως*.[6]) Noch bis auf den heutigen Tag, wo ich stumpf, kalt und lau geworden bin, lese ich niemals ohne die innigste Rührung das 38. Kapitel des Jeremias und seine Rettung aus der tiefen Grube vermittelst zerrissener und vertragener alter Lumpen.[7]) Mein Aberglaube

---

[1]) Schr. I, 85. Vgl. auch die ähnliche Stelle im „Lebenslauf" (Schr. I, 217/8).

[2]) Schr. I, 83. [3]) Schr. III, 398. [4]) Schr. I, 355.

[5]) 7. Januar 1785 (Gild. V, 38).

[6]) Hier meint er wohl vorzugsweise den übermäßigen Einfluß der Bibelsprache auf seinen Stil im ganzen und einzelnen; vgl. unten Kap. 9.

[7]) Diese Stelle hatte er schon in den „Biblischen Betrachtungen" allegorisch-tropologisch gedeutet (Schr. I, 107).

an diese Reliquien ist im Grunde herzlicher Dank für die Dienste, welche mir diese Bücher getan und noch tun, trotz aller Kritik, die von der Bühne und nicht aus dem Loch der Gruben raisonniert.“ [1])

Aber auch der allegorischen Auslegungsmethode blieb er nach wie vor treu. In der „Aesthetica in nuce“ (1762) kommt die Unterscheidung mehrfachen und namentlich des mystischen Sinnes gegenüber dem „exegetischen Materialismus“, der nur den „Leichnam des Buchstabens“ beachtet, besonders zur Geltung [2]); im „*Κογξομπαξ*“ (1779) wird er dem „Buchstaben und historischen Glauben desselben“ entgegengesetzt; [3]) Herder gegenüber [4]) wird der mystischen Interpretation der Apokalypse vor der historischen der Vorzug gegeben (1780). Prägnanten Ausdruck findet diese Auffassung Hamanns namentlich auch in dem Brief an Lavater vom 1. Januar 1779. [5]) Gegenüber Lavaters Bibelauslegung in den „Aussichten in die Ewigkeit“ schreibt er da: „Vermißte darin das hierher gehörige supra nos — mehr mystisch-apokalyptischen Gebrauch der Bibel, die zu mediis terminis und Gleichungen unbekannter unendlicher Größen ergiebiger ist, als alle Systeme und Hypothesen alter und neuer Philosophie, falls ich meinen Ahndungen hierüber trauen darf.“ Eine besondere Anregung erhielt diese Anschauungsweise noch durch einen Seitenschoß des Halleschen Pietismus, durch die Werke des schwäbischen Theologen Johann Albrecht Bengel. Dessen in der Geschichte der biblischen Hermeneutik so bedeutsamen „Gnomon Novi Testamenti“ (1742) liest Hamann „mit viel Nahrung für

---

[1]) Gegen die Bibelkritik und -Auslegung eines Semler, Michaelis, Bahrdt, wohl auch Lessings gerichtet.

[2]) Schr. II, 272, 274/5, 341.

[3]) Schr. VI, 21. [4]) Schr. VI, 58. [5]) Schr. VI, 58.

sich“, eignet sich den ganz der Tendenz Franckes und seiner Schüler entsprechenden, von Hamann selbst praktisch längst geübten Satz Bengels an: „Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te“ (aber charakteristischerweise mit Umkehrung der Satzfolge) und läßt sich durch den ebenso gelehrten wie frommen „Schwabenvater“ in der Überzeugung bestärken: „Je mehr der Christ erkennt, daß in diesem Buche von ihm geschrieben steht, desto mehr wächst der Eifer zum Buchstaben des Wortes [1]); die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo; sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd ausgestoßen und das Gesetz hört auf. Der geistliche Mensch urteilt dann und sein Geschmack ist sicherer als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik.“ [2]) Insbesondere freut er sich auch Bengels Auslegung des „Pathetischen“ und „Affektuosen“ einerseits, anderenteils der „ἤϑη“ und des „decorum“, dieser Lieblingsgegenstände pietistischer Hermeneutik. (Merkwürdigerweise finden sich übrigens schon in den „Biblischen Betrachtungen“, also zu einer Zeit, da Hamann Bengel noch gar nicht kannte, [3]) deutliche Übereinstimmungen mit der sinnbildlichen Auslegung in Bengels „Gnonom“, so bei Erörterung der Versuchung Jesu. [4]) Da unmittelbare Beein=

---

[1]) Ähnlich heißt es noch 1785 an Jacobi: „Alles in — der Schrift bezieht sich auf Gebrauch und Anwendung“ (Gild. V, 56).

[2]) Schr. III, 15/6. [3]) Vgl. Schr. I, 349.

[4]) Hamann (Schr. I, 109): „Die Versuchung unseres Heilandes muß man mit der Geschichte von Adams Fall zusammennehmen.“ Bengels „Gnomon“ (Ed. II., Ulmae 1763, S. 37 Sp. 1): „Conferri potest haec tentatio cum illa quae describitur G. III.“ Doch ist freilich diese Kontrastierung der Versuchung des „ersten“ und „zweiten Adam“ uralt und reicht in die patristische Exegese zurück (vgl. Gregor M.: In evang. Matth. hom. 16, 2. 3; Beda zu Math. 4, 9; Otfried II, 5 und „Heliand“ 1035 ff. nach Hrabanus Maurus u. s. w.). (Vgl. sodann auch Schr. I, 113 oben mit „Gnomon“ S. 203/4.)

flussung hier nicht vorliegen kann, ergibt sich um so schlagender die innere Verwandtschaft, d. h. also Hamanns innere Abhängigkeit von der pietistischen Auslegungsweise.) — Wie diese festgewurzelte Neigung Hamanns zur mystischen Schriftinterpretation sich bisweilen fast bis zum Abergläubischen steigert, zeigt eine Briefstelle an Herder: „Gegen die arithmetischen Kannengießer der apokalyptischen Chronologie bin ich nicht so streng wie Sie, doch nur an einigen Stellen. (Hierher gehört wohl vor allem Bengels Chiliasmus in seinem „Ordo temporum“ und seiner Auslegung der Offenbarung Johannis.)[1]) Daniels Aufmerksamkeit auf die Zahl der Jahre erweckte ihn zu dem schönen Bußgebet, und darauf erfolgte jene Offenbarung der berühmten prophetischen Wochen. Was kein Mensch, auch nicht des Menschen Sohn in seiner Erniedrigung gewußt, wurde St. Johannes in Gesichten mitgeteilt. Größere Wunder und größere Einsichten, als er bei seiner willkürlichen Entäußerung gehabt, gehören zu seinen Verheißungen.“[2]) Immer aber — und auch hierin bleibt er der Lehre des Pietismus treu — muß die analogia fidei Maß und Richtung der Auslegung bestimmen: er rät Herder gelegentlich der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“, der Einbildungskraft ein wenig die Zügel schießen zu lassen, aber „ohne den Gehorsam, die Analogie des Glaubens dabei zu verleugnen“.[3])

Diese ganze eben entwickelte Gedankenreihe nun findet, wie einst bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten, so auch bei Hamann ihren Abschluß, oder vielmehr die Möglichkeit, sich voll auszuleben, erst in einer prinzipiellen Erweiterung und Verallgemeinerung. Und hatte einst die allegorische Schriftauslegung der jüdisch-alexandrinischen spekulativen Theologie

[1]) Vgl. Schr. III, 103. [2]) Schr. VI, 112.
[3]) Schr. V, 26 (1773).

ihren Höhepunkt erreicht in der Logoslehre Philos, die dann später, in die Zusammenhänge der altchristlichen Spekulation einbezogen, zur Grundlage des Gedankengehaltes des Johannes-evangeliums sich entwickelte, so geht auch die Ausdehnung und Objektivierung jener allegorischen Auffassungsweise Hamanns von dem Logosbegriff aus. Gleich das oben wiedergegebene Motto [1]) der „Biblischen Betrachtungen" zeigt es uns deutlich, wie Hamann die Vereinigung des mystischen Sinnes (der „Weissagung", wie er es dort nennt), als der „Seele", mit dem „sinnlichen Buchstaben", d. h. also dem Wortsinne, in Parallele setzt zur Offenbarung Gottes im Fleisch, die mit den Worten der ersten Verse des Johannesevangeliums beschrieben wird. Es sind also drei parallele Vorstellungsreihen zu unterscheiden: der mystische Sinn ist in den sozusagen körperlichen (sinnlichen) Buchstaben eingesenkt als „Hauch" vom Geiste Gottes, der sich in seinem Worte (*λογος*) gewissermaßen fleischlich offenbart, wie in Christi Erlösertat das „Wort" (der „*Λογος*" im hypostasierten Sinne) „Fleisch" geworden ist. Darum kann ja auch das göttliche Wort, wie wir oben hörten, nur derjenige in seinem verborgenen Sinn wahrhaft erfassen, der vom Anhauche jenes Geistes berührt ist, in dem jener Geist, um in Hamanns Vorstellungsweise zu reden, sich von neuem fleischlich offenbart.[2]) In diesem Sinne heißt es in dem genannten Motto, daß jede biblische Geschichte „in der Seele jedes Menschen (d. h. jedes Gläubigen) erfüllt wird".

Wir erkennen also, daß Hamann den Begriff eines mit dem Wortsinne der Schrift auf geheimnisvolle, nur dem Erleuchteten erkennbare Art verbundenen mystisch-allegorischen Sinnes, oder vielmehr die bildliche Vorstellung dieser Vereini-

[1]) Schr. I, 50.
[2]) Vgl. Schr. I, 91, 213, 217, IV, 261/2, VI, 10.

gung eines „Leibes“, des „sinnlichen Buchstabens“, mit einer „Seele“, dem „Hauch Gottes“, dem tiefern, verborgenen Sinne, hypostasiert zur Logosidee, zur Vorstellung von der Offenbarung Gottes im Fleische. In letzterer sind die beiden Seiten oder Akte dieser Offenbarung des göttlichen Geistes, diejenige in Christo und diejenige in der Schrift untrennbar verschmolzen. Denn das ist ja gerade das Charakteristischste an dieser Gedankenbildung, daß der Begriff des Logos zwischen dem der fleischgewordenen geschichtlichen Persönlichkeit Christi und dem des seit Ewigkeit von Gott gedachten „Wortes“ ununterscheidbar schwankt, hierdurch seine historische Herkunft von der zwischen realer Potenz und gedanklichem Idealbild hin und her schillernden platonischen Idee deutlich verratend.

Wir stehen hier im Mittelpunkte des religiösen Denkens Hamanns, ja da, wie oben gezeigt, die Religion ihm wichtigste Angelegenheit des innern Lebens ist, seiner Gedanken- und Vorstellungswelt überhaupt. Der Glaube an Christus, den Erlöser, ist die von diesem Mittelpunkt aus sein ganzes geistiges Leben durchdringende und einigende Macht,[1]) und dieser Glaube gewinnt ihm Vorstellbarkeit am überzeugendsten in der geschilderten Weise: sein Christus ist im wesentlichen der johanneische, der fleischgewordene Logos. Und wenn oben gesagt wurde, daß die heilige Schrift ihm stets Grundlage und Hauptnahrung seines religiösen und damit seines innern Lebens überhaupt blieb, daß in ihr seine Gedankenwelt dauernd die unverrückbare Basis fand, so empfängt diese Tatsache von hier aus weitere Beleuchtung: galt ihm doch eben die Bibel als Grundlage und Werkzeug der sich noch jetzt in jedem

---

[1]) Vgl. Stephan a. a. O. S. 73/4. So z. B. an Jacobi, 22. Januar 1785: „Seine unaussprechliche Liebe im Sohn der Liebe ist der Mittelpunkt, die Sonne unsers Systems“ (Gild. V, 55, vgl. auch 70).

Gläubigen vollziehenden Offenbarung, vollziehenden „Fleischwerdung" des göttlichen Geistes. Es wird nun auch verständlich, wie Hamann sich, namentlich in den „Biblischen Betrachtungen" und „Hellenistischen Briefen", nicht genug tun kann in Betrachtung und Preis der Demut und Barmherzigkeit, mit der sich Gott in der Schrift zu den Menschen „herabgelassen" und „erniedrigt", ja „Knechtsgestalt angenommen" habe.[1])

So gewinnt durch diese ganze Gedankenentwicklung der Offenbarungsbegriff Hamanns seine besondere Ausprägung: „Die Kennzeichen der Offenbarung sollten — nicht mit dem Typo eines metaphysischen Ölgötzen (das „höchste Wesen" des Deismus), sondern mit dem kündlich großen Geheimnis eines fleischgewordenen Wortes verglichen werden."[2]) Der menschgewordene Gottessohn und der in der Schrift waltende Geist Gottes sind in untrennbarer Einheit zugleich die Träger und die Gegenstände dieser Offenbarung.[3]) In den von ihnen vollbrachten geschichtlichen Heilstatsachen wie in deren Abbild, der immer aufs neue in den Seelen den Gläubigen von ihnen gewirkten Erlösung vollzieht sich eine Herablassung des Göttlichen zum Menschlichen und eine Erhöhung des Menschlichen zum Göttlichen zugleich: dies Geheimnis der „Anthropomorphose" und „Apotheose" ist Mittelpunkt und Kern des Christentums als der Religion der Erlösung.[4]) Wie die Gottheit Fleisch und Blut annimmt (in Christus, aber auch in der Schrift), so wird der Mensch göttlicher Natur teilhaftig durch das Wirken des heiligen Geistes, das ihn den tiefern Sinn der Schrift

---

[1]) Vgl. z. B. Schr. I, 50, 58, 85/6, 87/8, 99/100, 218/9, II, 207/8.

[2]) Schr. III, 253/4.

[3]) Vgl. bes. Schr. I, 218/9, 368, IV, 19, VII, 64/5.

[4]) Schr. IV, 330, VI, 15, 170, VII, 59, Gild. V, 247.

verstehn lehrt, durch die Aufnahme in die Erlösungsgemeinschaft der Begnadeten.[1])

Dieser Vertiefung des Offenbarungsbegriffes entspricht eine solche des Glaubensbegriffes, der Religionsauffassung überhaupt. Geht der eigentliche Sinn des göttlichen Wortes nur dem Gläubigen auf, den „erleuchteten, mit Eifersucht gewaffneten Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers",[2]) fordert die Erkenntnis und Annahme der Erlösung durch Christus eine gewaltige seelische Umwälzung, die Entwicklung zu einem neuen Menschen, nicht eine „Salzsäule", sondern Leidenschaften und tiefgreifende Gemütserregungen,[3]) so können bei den religiösen Erlebnissen unmöglich die Verstandeskräfte, die Erkenntnistätigkeit in erster Linie beteiligt sein. Vielmehr „liegt der Grund der Religion in unsrer ganzen Existenz und außer der Sphäre unsrer Erkenntniskräfte, welche alle zusammengenommen den zufälligsten und abstraktesten modum unsrer Existenz ausmachen".[4]) So hat Hamann den Gedanken Kants und Schleiermachers von der Selbständigkeit des religiösen Lebens im Menschen, seiner (relativen) Unabhängigkeit vom rationalen Denken, einen der tragenden Grundgedanken der modernen Religionsphilosophie (1776, in den „Zweifeln und Einfällen über eine vermischte Nachricht der

---

[1]) Hamann denkt sich, in Zusammenhang mit seiner pessimistischen Anschauung von der ethischen Natur des Menschen, in der Weise Augustins und Luthers das Verhalten der Menschen in diesem Heilsprozeß vornehmlich passiv, als ein Annehmen der Gnade, Gild. V, 55, 377 (vgl. Stephan a. a. O. S. 381 und Weber a. a. O. S. 122/3).

[2]) Schr. II, 207.

[3]) Schr. I, 394, 494, 496/7, 515 u. s. w. Auch diese Schätzung der Erregbarkeit des Gemüts gegenüber religiösen Eindrücken knüpft ersichtlich an die pietistische Denkweise an.

[4]) Schr. IV, 328/9.

allgemeinen deutschen Bibliothek"), antezipiert. Auch seine Abneigung gegen religiöse Metaphysik findet hierdurch ihre Begründung,[1]) und immer und immer wieder betont er gegenüber der verstandesmäßigen „natürlichen Religion" der Aufklärung, diesem bloßen „ens rationis",[2]) den irrationalen Charakter des religiösen Glaubens.[3]) Und ebenfalls in den „Zweifeln und Einfällen" findet sich noch eine andre solche, für unser heutiges Denken über das Wesen der Religion grundlegende Auffassung zuerst ausgesprochen. Aus der Begründung der Religion auf die gesamte innere „Existenz" des Menschen ergibt sich nämlich nicht nur, daß das religiöse Innenleben der Willkür des So- oder So-Denkens über die letzten Fragen und dem Wechsel der theologischen Gelehrtenansichten entzogen, sondern auch, daß es eine notwendige Funktion des Menschen ist. Der Glaube „gehört zu den natürlichen Bedingungen unsrer Erkenntniskräfte, zu den Grundtrieben unsrer Seele".[4]) „Die Theorie der wahren Religion ist jedem Menschenkinde angemessen und seiner Seele eingewebt."[5]) Es ist jener große Gedanke, der, psychologisch näher begründet, durch Schleiermachers „Reden über die Religion" zu Ausgang des Jahrhunderts erstmals zu folgenreicher Anerkennung gebracht wurde. So wurzeln auch diese

---

[1]) Schr. II, 423, VII, 46, 314, 318/9, VIII a, 354, Gild. V, 15, 230. Daß hier ein näherer Zusammenhang mit A. Ritschls wesentlich von Kant bestimmter Ablehnung der religiösen Spekulation bestehe (Verwerfung der Gottesbeweise und Theodiceen), davon kann ich mich trotz Stephans Ausführungen (a. a. O. S. 409/10) nicht überzeugen.

[2]) Schr. VI, 143, vgl. auch II, 277, 369, VI, 123, 154, 223, VII, 66.

[3]) So bes. Schr. I, 425, 478, 502, II, 36, IV, 328. Über die bedenkliche Seite dieses Irrationalismus vgl. nam. O. Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie [3], S. 194/5 und Jahrbücher f. protest. Theol., 1876, S. 457—60.

[4]) Schr. IV, 326. [5]) Schr. IV, 198

fundamentalen, wenn auch nicht zu weiterer gedanklicher Entwicklung gediehenen Einsichten Hamanns in dem eben näher dargelegten Zusammenhange seines ursprünglich am Pietismus orientierten religiösen Denkens.

Doch auch diese Fassung des Offenbarungsbegriffes durch Aufnahme der Logosidee genügte Hamanns stets auf das Ganze und Einheitliche gerichtetem Geiste noch nicht. Vielmehr erweiterte sie sich ihm zu dem tiefsinnigen und weittragenden Gedanken von einer gleichnishaften Offenbarung Gottes in allem kreatürlichen Sein überhaupt, in Natur und Geschichte gleicherweise wie in dem Seelenleben des einzelnen Menschen. Aus dem unscheinbaren Keim jener allegorischen Schriftauslegung erwächst so eine umfassende Weltanschauung, die Betrachtung alles Irdischen, aller Gegenstände der äußern und innern Erfahrung, sub specie aeternitatis, als Symbol überweltlicher Mächte, zuletzt der Gottheit. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis": das ist in der Tat Hamanns tiefste Überzeugung, und man versteht von hier aus, daß er keinen Autor mit solcher „Intimität" las als Platon, daß er ihn, noch ohne ihn zu kennen, hätte „halb ausschreiben" können.[1])

Es leuchtet ohne weiteres ein, wie diese Anschauungsweise nur die letzte Konsequenz aus jener in den „Biblischen Betrachtungen" vertretenen allegorischen Auffassung der biblischen Geschichten als „Vorbilder höherer, allgemeiner, himmlischer Dinge" bildet. So wird denn auch in dieser Erstlingsschrift schon diese Erkenntnis, etwas schüchtern noch, aber bereits in voller Allgemeinheit ausgesprochen: „Alle Werke Gottes sind Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften; und so, scheint es (hier spricht der eben zu selbständiger Welt-

[1]) Schr. III, 111, vgl. auch VII, 214 und H. v. Stein: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 3. Teil, S. 266—73.

auffassung sich durchringende Jüngling den großen Gedanken Goethes und Schellings erstmals zagend aus), ist die ganze körperliche Natur ein Ausdruck, ein Gleichnis der Geisterwelt. Alle endliche Geschöpfe sind nur imstande, die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehn."[1]) „Es fehlt uns noch ein Derham,[2]) ruft er an andrer Stelle aus, der uns nicht den Gott der nackten Vernunft, daß ich so rede, sondern den Gott der heiligen Schrift im Reiche der Natur aufdeckt, der uns zeigt, daß alle ihre Schätze nichts als eine Allegorie, ein mythologisch Gemälde himmlischer Systeme sind."[3]) Und in den unmittelbar auf die „Betrachtungen" folgenden „Brocken"[4]) wird dieser symbolische, fast magische Charakter mit ganz romantisch klingender Schlußwendung auch dem innern Leben zugeschrieben: „Die Natur, die uns in lauter Rätseln und Gleichnissen von dem Unsichtbaren unterrichtet, zeigt uns an den Beziehungen, von denen unser Körper abhängt, wie wir uns die Beziehung unseres Geistes auf andre Geister vorstellen können. So wie der Leib den Gesetzen der äußern Gegenstände unterworfen ist, der Luft, dem Boden, der Wirkung andrer Körper: so müssen wir unsre Seele uns gleichfalls vorstellen. Sie ist dem beständigen Einfluß höherer Geister ausgesetzt und mit selbigen verknüpft; dies macht daher unser eigen Selbst so zweifelhaft, daß wir selbiges nicht erkennen, unterscheiden noch selbst bestimmen können." Diesen Einfluß auf unsere Seele wirkt aber vor allem Gott selbst,

[1]) Schr. I, 88.

[2]) Englischer Geistlicher (William D. 1657—1735), Verfasser der weitverbreiteten „Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation" (1713, deutsch 1750) und „Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens" (1715, deutsch 1732).

[3]) Schr. I, 139. [4]) Schr. I, 131/2.

der sich ja, wie wir sahen, im Gläubigen immer neu offenbart, daher sind „alle Wunder tägliche Begebenheiten, stündliche Erfahrungen des Lebens in Christo“.[1])

Also Natur, Geschichte, geistiges Leben des einzelnen, alles Symbol eines höhern Sinnes! Zum Verständnis aber oder wenigstens zur Ahnung dieses Sinnes kann, wie uns Hamann schon bezüglich der Schriftauslegung sagte, nur der Geist Gottes helfen, der in dieser Gleichniswelt, mit Goethe zu sprechen, selbst geheimnisvoll offenbar wird: „Alle Erscheinungen der Natur sind Träume, Gesichte, Rätsel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben.[2]) Das Buch der Natur und der Geschichte sind nichts als Chiffern, verborgene Zeichen, die eben den Schlüssel nötig haben, der die heilige Schrift auslegt und die Absicht ihrer Eingebung ist.“ [3]) Aber auch das umgekehrte Verhältnis besteht, da sich ja Gott in Natur und Geschichte ebenso wie in seinem Worte offenbart: „Natur und Geschichte — — sind die zwei großen Commentarii des göttlichen Wortes, und dieses hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen.“[4]) Und so wird Hamann gleicherweise das menschliche Leben zur symbolischen Offenbarung der Seele,[5]) die sich anderseits auch im „Bilde“ des Körpers spiegelt,[6]) der einmal sogar ihr „Schatten“ genannt wird.[7])

Wie dieser symbolistische Grundzug des Hamannschen Denkens insbesondere auf seine erkenntnistheoretischen, geschichtsphilosophischen und vor allem auch auf seine sprachtheoretischen

---

[1]) Schr. I, 108.

[2]) Ein vordeutender Anklang an manchen naturphilosophischen Aphorismus von Novalis.

[3]) Schr. I, 148. [4]) Schr. I, 138. [5]) Schr. II, 156/7.

[6]) Schr. II, 21, 259. [7]) Schr. VI, 15/6.

Auffassungen wirkte, ja ihnen im wesentlichen das charakteristische Gepräge gab, wird in den folgenden Abschnitten näher zu untersuchen sein. Hier sei vor allem noch darauf hingewiesen, daß diese Anschauung vom Göttlichen als dem sich in allem Irdischen gleichnisweise Verkörpernden dauernd der Grundtypus seiner religiösen Vorstellungsbildung blieb. Als Beleg seien von den vielen hierher gehörigen Stellen [1]) nur zwei herangezogen: Er schreibt an Lavater, 18. Januar 1778: „Ihnen von Grund meiner Seele zu sagen, ist mein ganzes Christentum — ein Geschmack an Zeichen, und an den Elementen des Wassers, des Brots, des Weins. Hier ist Fülle für Hunger und Durst, eine Fülle, die nicht bloß wie das Gesetz einen Schatten der zukünftigen Güter hat, sondern *αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*, insofern selbige, durch einen Spiegel im Rätsel dargestellt, gegenwärtig und anschaulich gemacht werden können, denn das *τέλειον* liegt jenseits.“ [2]) Die andere Äußerung, aus Hamanns vorletztem Lebensjahre an Jacobi, lautet: „Sein, Glaube, Vernunft sind lauter Verhältnisse, die sich nicht absolut behandeln lassen; sind keine Dinge, sondern reine Schulbegriffe, Zeichen zum Verstehen, nicht Bewundern, wie die Natur Offenbarung ist, nicht ihrer selbst, sondern eines höhern Gegenstandes, nicht ihrer Eitelkeit, sondern Seiner Herrlichkeit, die ohne erleuchtete und bewaffnete Augen nicht sichtbar ist, [3]) noch sichtbar gemacht werden kann, als unter neuen Bedingungen, Werkzeugen und Anstalten, Abstraktionen und Konstruktionen, die ebensogut gegeben werden

---

[1]) Z. B. Schr. I, 508/9, II, 158, 276, 283, III, 382, IV, 33, VI, 20, 41, 112, 123, Gild. V, 22, 594/5.

[2]) Schr. V, 278.

[3]) Ganz wie die Herrlichkeit Gottes in der Schrift, s. oben.

müssen und nicht aus der Luft geschöpft werden können,[1]) als die alten Elemente." [2])

Welch ein Gegensatz dieser Denkweise gegen den damals herrschenden Rationalismus der Aufklärung! Hier ein abstrakter Deismus, die Gedanken Leibnizens verflacht zu einer kleinlichen und schematischen teleologischen Auffassung von Natur und Geschichte, seine Theodicee zu einem selbstzufriedenen, kindlich naiven Optimismus. Bei Hamann die großartige Einheit einer tiefsinnigen, Natur und Geschichte, Ich und Welt zur lebendigen Offenbarung, zur symbolischen Selbstdarstellung der Gottheit zusammenfassenden genialen Konzeption. Aus pietistischen Anregungen und Grundmotiven ursprünglich hervorgegangen, ist diese seine religiöse Weltauffassung doch weit über die beschränkte Gefühlsmäßigkeit und geistige Enge des Pietismus hinausgewachsen, hat den Gegensatz zwischen dem starren Supranaturalismus der Orthodoxie und dem nicht minder unfruchtbaren Deismus der „natürlichen Theologie" des Rationalismus durch den Gedanken von dem symbolischen Einwohnen des Göttlichen im Geschaffenen überwunden [3]) und Gedankenmotive der Identitätsphilosophie Schellings und Hegels vorweggenommen. Der fromme Christ, der aus der Bibel die Grundgedanken seines innern Lebens, den besten Gehalt seiner Geisteswelt geschöpft hatte, war doch weitsinnig genug, in ihr nur die Vollendung der allgemeinen Offenbarung Gottes in allem Sichtbaren und Geistigen zu sehn,[4]) und weitherzig genug, folgerichtigerweise auch den Heiden und Juden Anteil

[1]) Vgl. das oben über die Erschließung des Schriftsinnes und die Mitteilung der göttlichen Gnade Gesagte.

[2]) Vom 29. April 1787 (Gild. V, 513/4).

[3]) Vgl. Dorner, Geschichte der protest. Theol. S. 716 und Entwicklungsgeschichte u. s. w. S. 1021, sowie Stephan S. 424.

[4]) Vgl. Stephan S. 414/5.

an dieser Offenbarung zuzugestehn[1]) und auch hiermit einen weittragenden religionsphilosophischen Gedanken zu antezipieren, der dann in Schleiermachers Theologie und namentlich in Schellings „Philosophie der Mythologie" nähere Ausgestaltung fand. So wurden seinem der allgemeinen religiösen Bewußtseinsentwicklung seiner Zeit weit vorauseilenden Denken auch die meisten Streitfragen der damaligen Theologie gegenstandslos: wie etwa der Kampf zwischen der supranaturalistischen und der rationalistischen Auffassung der Wunder, der namentlich in der wundersüchtigen Zeit des letzten Drittels des Jahrhunderts die Gemüter öfter in Anspruch nahm. Was konnte ihm, dem die ganze Natur und Geschichte, ja sein eignes Inneres als Gleichnis des göttlichen Lebens ein einziges großes Wunder darstellte,[2]) das einzelne Mirakel als solches gelten?[3]) Mag er daher auch gelegentlich durch Interesse für „astronomische, oneirokritische, physiognomische Grillen" jenem Geiste der Zeit seinen Tribut zollen, er setzt doch sogleich gemäß seiner Grundauffassung das für ihn dabei eigentlich Wesentliche hinzu, wonach sich das Maß und Recht jenes Interesses bestimmt: „alles ist — — vehiculum oder vestigium Seines Einflusses in unser Fleisch und Blut und des commercii der Ober- und Unterwelt. Die ganze sichtbare Natur ist nichts als das Zifferblatt und der Zeiger; das ganze Räderwerk und das rechte Gewicht sind Seine Winde und Feuerflammen."[4])

Aber — zu dieser Frage fühlen wir uns nach all dem

---

[1]) Schr. II, 31, 42, V, 25, VII, 56. Vgl. auch seine Toleranz gegenüber den andern christlichen Konfessionen (Stephan S. 400 ff.) trotz seines entschiedenen Luthertums.

[2]) Vgl. Schr. I, 68, VII, 107, VIII a, 379.

[3]) Daher seine Mißbilligung von Lavaters Wundersucht (Gild. V, 180, 295/6, 313).

[4]) An Herder, 1. Januar 1780 (Schr. VI, 112/3).

Gesagten gedrängt — stempelt diese eigentümliche Stellung zu den letzten Fragen, diese die gesamte Erfahrungswelt unter den Gesichtspunkt des Symbols stellende Denkweise Hamann nicht zum Mystiker, zum Theosophen? Sein großer Zeit- und Umgangsgenosse Kant hat ihn allem Anschein nach in der Tat als solchen, als „Schwärmer" betrachtet, mit Jakob Böhme und Swedenborg auf eine Linie gestellt und sich in sarkastischen Reflexionen über ihn ausgelassen, ohne seinen Namen zu nennen.[1]) Dennoch, wie ich gleich Stephan und Weber überzeugt bin, mit Unrecht, zum mindesten, was das Ganze und Wesentliche von Hamanns Gedankenleben betrifft. Trotz eingehender Kenntnis der einschlägigen Literatur[2]) streift Hamanns Denken selbst doch nur flüchtig an mystische Spekulation im Sinne eines Swedenborg oder Böhme.[3]) Theoretisch aber hat der Magus die theosophische „Gnosis" ebenso entschieden, wie nach dem oben Ausgeführten die begriffliche Spekulation der „rationalen Theologie" abgelehnt.[4]) Und auch sein allerdings

[1]) Vgl. Benno Erdmann: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, 2. Bd S. 11 ff.

[2]) Die Weber (S. 173) doch wohl etwas unterschätzt; Hamann kennt z. B. auch Hans Engelbrecht (Schr. III, 99), Gichtel (Schr. VI, 59), Weyer (Schr. VI, 314), Poiret (Schr. III, 99), Pascal (Schr. II, 235), John Pordage (Schr. V, 179), ferner Plotin und Proklos (Schr. III, 117), Jamblich (Schr. IV, 249), die Cabbala (Schr. III, 117) und vieles andere aus dieser Literatur. Ludwig Holberg mit seinem aufklärerisch-satirischen Roman „Nicolai Klimii Iter subterraneum novam telluris theoriam ac historiam quintae monarchiae adhuc nobis incognitam exhibens" (1741), den Hamann einmal (Gild. V, 498) erwähnt, kann nicht wohl hier genannt werden.

[3]) So etwa im Trostbrief an Buchholz, 28. Juli 1786 (Schr. VII, 326 ff.) und in einigen gelegentlichen kurzen eschatologischen Betrachtungen (nam. Schr. III, 71, VI, 249/50, Gild. V, 314/5).

[4]) Vgl. Gild. V, 51, VI, 14, Schr. VII, 253 (gegen Saint-Martins „Des Erreurs et de la Vérité"), 348 (gegen Swedenborgs „Arcana coelestia"), 352/3 (gegen Jung-Stillings „Blicke in die Ewigkeit").

besonders stark ausgeprägter individueller Vorsehungsglaube[1]) kann nicht wohl als mystisch angesprochen werden. Denn er fügt sich harmonisch in jene symbolische Gesamtauffassung der Dinge ein, indem Hamann auch das Leben des einzelnen Menschen als Verwirklichung eines höhern, hinsichtlich seiner Einheitlichkeit über das Bewußtsein des Individuums hinausliegenden Sinnes, als das „Meisterstück" eines „unbekannten Genies"[2]) betrachtet, in welchem unsre Seele, als lebendiger Gedanke des Schöpfers, ihre unsichtbare Natur anschaulich offenbart.[3]) Nicht also eine wunderhaft von außen eingreifende, sondern eine von innen her das Leben des einzelnen geheimnisvoll zum Gleichnis ihrer Gedanken gestaltende Macht ist ihm die göttliche Vorsehung.[4]) Und so nähert sich überhaupt seine ganze religiöse Vorstellungswelt unzweifelhaft der immanenten Auffassung der Gottesidee. Aber da Hamann zugleich an der geschichtlichen Begründung des Erlösungsglaubens energisch festhält, überhaupt den Charakter des Christentums als geschichtlicher Religion namentlich in der Spätzeit entschieden betont,[5]) vermeidet seine Religionsauffassung gleicher-

---

[1]) Vgl. z. B. Schr. II, 334, III, 170/1, 185, 359, IV, 23, V, 219, VI, 65, 69/70, VII, 418; Gild. V, 61, 370 u. ö.; auch Stephan a. a. O. S. 390/1.

[2]) Schr. II, 158.

[3]) Schr. II, 156/7. Vgl. ferner Schr. I, 352, VI, 69/70.

[4]) Hamann bewegt sich hier, nur mit der Einkleidung in die Vorstellungsformen des christlichen Glaubens, in demselben Gedankenkreise, dem Schopenhauer in dem Versuch „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des einzelnen" tiefsinnigen philosophischen Ausdruck gegeben hat.

[5]) So vor allem in „Golgatha und Scheblimini" gegen Mendelssohns Anpreisung des Judentums als vermeintlich bloßer Vernunftreligion (Schr. VII, 43 ff., 57). Vgl. ferner Gild. V, 48 und Stephan S. 373/4.

weise den Pantheismus, dem er vielmehr in der Person seines großen philosophischen Vertreters Spinoza bitter gram ist,[1]) wie den eigentlichen theosophischen Mystizismus. Dem eben wieder durch Lessings Bekenntnis zu Spinoza zu Ehren gekommenen *ἓν και παν* stellt er gegenüber das christliche *το παν Αὐτος*[2]) oder „Er ist's gar"[3]) im Sinne Pauli, Ap.-Gesch. 17, 28.[4]) Und das Christentum ist ihm eine Religion „zeitlicher und ewiger Geschichtswahrheiten"[5]) zugleich: hat doch für seine Denkweise, wie im vierten Kapitel noch näher darzulegen sein wird, alle Geschichte zugleich zeitlichen und ewigen Charakter, letzteren als Sinnbild ewiger Wahrheiten. Es ist daher auch unzutreffend, wenn J. A. Dorner[6]) Hamann mit dem schwäbischen Theosophen Ötinger zusammenstellt und von dem Einflusse des letztern auf den Magus spricht. Auberlen, auf den er sich hierbei beruft, hat zwar die Vermutung einer Bekanntschaft Hamanns mit Ötingers Schriften ausgesprochen[7]) und einige Parallelen zwischen beiden aufgezeigt,[8]) doch nur allgemeine, wenig beweiskräftige. Ihnen steht gegenüber einmal Hamanns bestimmte Äußerung aus seinem drittletzten Lebensjahre, daß er Ötinger „nur dem Ruf und Namen nach" kenne,[9]) vor allem aber der innere grundsätzliche Gegensatz seiner vorwiegend platonisch-spiritualistisch gerichteten Welterfassung gegenüber der nahe an Materialismus

[1]) Wie auch Lessings Spinozismus, vgl. z. B. Gild. V, 24/5, 70, 213, 246, 264 u. ö. in den Briefen an Jacobi.

[2]) Gild. V, 26.

[3]) Schr. VI, 233.

[4]) Vgl. Schr. VI, 41, Gild. V, 57.

[5]) Schr. VII, 57.

[6]) „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", II, 2, S. 1021/2.

[7]) Nicht sie, wie Dorner sagt, „wahrscheinlich gemacht".

[8]) C. A. Auberlen: Die Theosophie Friedrich Christoph Ötingers nach ihren Grundzügen, Tübingen 1847, S. 78 Anm., 108, 243, 655/6.

[9]) An Wizenmann, 22. Juli 1786 (Gild. V, 376).

heranstreifenden Theosophie, der „Physica sacra“ und „geistlichen Chemie“ des allerdings im eigentlichsten Sinne mystischen, von Böhme und Swedenborg wesentlich abhängigen schwäbischen Denkers.

Darf Hamann nach dem Ganzen und Wesentlichen seines Denkens weder als Mystiker noch Pantheist betrachtet werden, wozu einzelne seiner Äußerungen leicht verführen könnten, so steht er doch anderseits, wie aus dem Gesamtinhalte dieses Kapitels sich unmittelbar ergibt, unleugbar im großen Zuge jener Gedankenströmung, die, von Platons Ideenlehre ihren Ausgang nehmend, durch deren griechische Weiterbildungen, durch die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und den Neuplatonismus hindurch auf die altchristliche Spekulation und die mittelalterliche Mystik gewirkt hat, in der Renaissance neue ideelle Motive in sich aufnahm, auch den Gang des neuzeitlichen Denkens bis auf Schleiermacher, Schelling und Schopenhauer herunter mannigfach beeinflußt hat und noch in der unmittelbaren Gegenwart wirksam ist. Der speziellen Ausprägung dieser Gedanken, wie sie seine Geisteswelt wesentlich charakterisiert, hat der Magus mit Vorliebe zusammenfassenden Ausdruck gegeben in dem Satze: *Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.* „Alles ist göttlich —, alles Göttliche ist aber auch menschlich. Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum [1]) ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung.“ [2])

---

[1]) Auch diese mit der Logoslehre eng zusammenhängende altkirchliche christologische Formel von der „*ἀντίδοσις*“ und „*περιχώρησις τῶν ἰδιωμάτων*“, die Hamann auch im außertheologischen Sinne gern verwendet, weist auf die dargelegte Wurzel seiner symbolischen Weltauffassung zurück.

[2]) Schr. IV, 23. Des in der pietistischen Theologie beliebten, namentlich von Bengel ausgeführten Bildes von der göttlichen „Haus-

Dieser Satz leitet uns über zu Hamanns Erkenntnistheorie. Es wird nun, nachdem in diesem Kapitel der wesentlichste Grundzug der eigenartigen Weltauffassung Hamanns nach Ursprung und Entwicklung im einzelnen aufgezeigt wurde, möglich sein, in rascherem Fortschritt die weiteren allgemeinen Grundlagen seiner sprachtheoretischen Anschauungen darzulegen.

3. Kapitel. b. **Die Grundlagen der Erkenntnislehre Hamanns.**[1])

Es erscheint noch dem rückschauenden historischen Blicke der Gegenwart gleichermaßen wie einst der Generation des ausgehenden 18. Jahrhunderts als einer der größten Fortschritte des philosophischen Denkens, daß Kant, vornehmlich durch Humes scharfsinnige Untersuchungen im Vertrauen auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des rationalistischen Dogmatismus erschüttert, und vom Bedürfnis nach fester Begründung eines wirklichen, wenn auch kritisch eingeschränkten Wissens getrieben, die große Frage nach den Quellen, Bedingungen und Grenzen unsrer Erkenntnis in ihrer Allgemeinheit und im Bewußtsein ihrer ganzen prinzipiellen Bedeutung als Erster aufwarf und zu beantworten unternahm. Mit dieser neuen Problemstellung des Transzendentalismus ward eine neue Entwicklungsphase der Philosophie eingeleitet. Und so deutlich es sich durch die eindringenden Untersuchungen der modernen Kantforschung herausgestellt hat, wie mannigfach

haltung" oder „Ökonomie" bedient sich Hamann gerne, z. B. auch in den „Biblischen Betrachtungen" (Schr. I, 79), ferner VI, 265 u. Gild. V, 319.

[1]) Vgl. zu diesem Kapitel nam. Hegels mehrerwähnte Ausführungen, sowie Weber, bes. Kap. 11—15, endlich Kuno Fischer: Geschichte der neuern Philosophie, III. Bd (Leibniz), 4. Aufl., Heidelberg 1902 S. 688—94. Leider wurde es in der Einleitung infolge eines Versehens unterlassen, diese bedeutsamen Ausführungen neben denen Zellers zu nennen.

auch dogmatische Motive bei Kants Kritizismus wirksam waren, das entscheidende Verdienst des Philosophen, die Selbständigkeit und grundlegende Wichtigkeit des Erkenntnisproblems erstmals klar eingesehn und zu allgemeiner Anerkennung gebracht zu haben, kann dadurch ernstlich nicht in Frage gestellt werden.

Wie in fast allem, so ist besonders auch in dieser Hinsicht sein Landsmann und Umgangsgenosse Hamann, seinem ganzen geistigen Wesen zufolge, das gerade Widerspiel. Auch Hamann hat sich eine gewisse Theorie von Art, Tragweite und Bedeutung der menschlichen Erkenntnis gebildet. Aber schon aus der oben geschilderten formalen Eigenart seines Denkens, wie namentlich auch aus der im vorigen Kapitel dargelegten Art und Richtung seiner wesentlichen geistigen Interessen ergibt sich unmittelbar, daß diese Fragen nach Form und Wesen der Erkenntnis als solcher, abgesehn von ihrem Inhalte, für ihn nur sehr geringen Reiz besitzen konnten. Er erklärt es daher auch in Hinblick auf Kants erkenntnistheoretische Bestrebungen für „eine fruchtlose Arbeit, an subordinierten Grundsätzen zu flicken und ihren Widerspruch aufzudecken".[1]) Wie bei allen denjenigen, deren fundamentale Überzeugungen, weil nicht aus der Erkenntnissphäre ihres innern Wesens fließend, dem rationalen Denken gegenüber von vornherein feststehn und Anerkennung beanspruchen, tritt auch bei Hamann die erkenntnistheoretische Orientierung durchaus in den Dienst der herrschenden Tendenzen seines innern Lebens, und gestalten sich seine Ansichten darüber lediglich zur theoretischen Rechtfertigung der subjektiven Eigenart seiner geistigen Veranlagung und Betätigung. Seine Erkenntnislehre ist daher durchaus psychologisch aufzufassen, als wichtige Quelle zur Charakteristik seiner geistigen Persönlichkeit.

---

[1]) Gild. V, 637.

Wir können nach der Gesamtheit der hierher gehörigen, allerdings sehr verstreuten und im einzelnen oft unbestimmten, mehrdeutigen oder sich widersprechenden Äußerungen drei Arten oder Stufen der Erkenntnistätigkeit unterscheiden: die sinnliche, die Verstandes- oder (wie er dafür im allgemeinen unterschiedslos auch sagt) die Vernunft-Erkenntnis, und endlich die höhere Erkenntnis, den „Glauben". Diese Trichotomie hat offenbar mit der Kantischen in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft nichts gemein. Sie beruht vielmehr auf dem allen Vertretern des philosophischen Irrationalismus gemeinsamen Grundgedanken von einer der Verstandeseinsicht überlegenen unmittelbaren Erfassung der Dinge durch Erleuchtung, Intuition, Vision, intellektuelle Anschauung, oder wie diese nicht näher beschreibbare Art der Aneignung des innern Wesens der Wirklichkeit sonst genannt werden mag. Und speziell bei Hamann scheint mir jene Unterscheidung in genetischen Zusammenhang gebracht werden zu müssen mit der oben näher dargelegten, von ihm theoretisch wie praktisch geübten pietistischen Annahme von einem mehrfachen Schriftsinne. Wie die Bibel (nach Francke u. a., s. oben) einer dreifachen Auslegung fähig und bedürftig ist, einer grammatischen nach dem buchstäblichen Sinne, einer realen nach den besondern historischen, antiquarischen u. s. w. Zusammenhängen, endlich einer „mystischen" nach den in jener Wortbedeutung und jenen sachlichen Beziehungen gleichnishaft und nur für das erleuchtete Auge zum Ausdruck kommenden höhern, allgemeinen Wahrheiten, so erschließt sich analog die Gesamtheit der Dinge, die ja nach Hamanns geschilderter Auffassung als die andere Offenbarung Gottes das Gegenbild der Schrift ist und erst von dieser ihre rechte Beleuchtung empfängt, der menschlichen Erkenntnis in dreifacher Weise: hinsichtlich der Elemente ihrer Wirklichkeit

in unmittelbaren Eindrücken den Sinnen, bezüglich der gesetzlichen Beziehungen dieser Elemente untereinander dem begrifflich abstrahierenden und urteilend unterscheidenden Verstande, endlich hinsichtlich des in diesen Elementen und ihren Zusammenhängen allegorisch sich kundgebenden höhern Sinnes dem gläubigen Schauen.

Diese seine erkenntnistheoretische Grundauffassung hat nun Hamann freilich niemals in präziser Weise formuliert, vielmehr machte es ihm offenbar große Mühe, sie auch nur in einigermaßen verständliche gedankliche Form zu bringen und sich so selbst klar darüber zu werden. Zu diesem Behufe nun macht er sich die erkenntnistheoretischen Gedanken des englischen Sensualismus und Skeptizismus, namentlich Humes, in sehr eigentümlicher Weise dienstbar. Er hatte Hume sehr früh kennen gelernt; schon 1756 während seiner Hauslehrerzeit in Kurland las er die „Vermischten Schriften" (zunächst noch in der Übersetzung Sulzers von 1755, deren zweiter Teil die grundlegende „Enquiry concerning human understanding" von 1748 enthielt).[1]) Lockes „Essay" dagegen nimmt er erst 1781 zur Hand, um den Quellen des Kantischen Kritizismus nachzuspüren,[2]) ebenso gleich darauf Berkeley.[3]) Dagegen schätzt er wieder den Begründer des neuzeitlichen Empirismus, Bacon, den er so häufig zitiert, schon seit 1759 hoch.[4]) Einig nun ist er mit diesen Denkern zunächst in der Schätzung der sinnlichen Erfahrung als der einzigen Quelle unsrer Erkenntnis von den Dingen. Seinem starken Wirklichkeitsbedürfnisse, das, gemäß seiner ganzen geschilderten geistigen Eigenart, auf das Anschauliche, Greifbare gerichtet war, seiner

[1]) Schr. I, 274; 1759 dann auch im Original (Schr. I, 405).
[2]) Schr. VI, 183 u. 195. [3]) Schr. VI, 202.
[4]) Schr. I, 407.

leidenschaftlichen Sinnlichkeit kam in dem Sensualismus offenbar etwas Verwandtes entgegen, während ihn die rationalistische Geringschätzung der empirischen Erfahrungswelt abstoßen mußte. So heißt es schon in den „Biblischen Betrachtungen“: „unsere Vorstellungen hangen von körperlichen Bildern ab“,[1]) und zwar bei Rechtfertigung der bildlichen Redeweise der Bibel, also in einem Zusammenhange, der deutlich auf die eben dargelegte ursprüngliche Wurzel dieser erkenntnistheoretischen Ansichten hinweist. Bestimmter erklärt Hamann in den „Brocken“ 1758, also beträchtliche Zeit vor Kants Wendung zum Empirismus: „Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelehrsamkeit aus![2]) Und worauf gründet sich alle? Auf fünf Gerstenbrote, auf fünf Sinne, die wir mit den unvernünftigen Tieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruht auf diesem Stock.“[3]) Und die Überzeugung kehrt von nun an in seinen Schriften und Briefen immer wieder: „Nichts ist in unserm Verstande, ohne vorher in unsern Sinnen gewesen zu sein.“[4]) Zugleich aber ist für ihn die Sinneserkenntnis der verstandesmäßigen auch an Bestimmtheit und Evidenz[5]) überlegen, „apodiktischer“ als diese.[6]) In naivem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung übersieht er offenbar ganz die schweren, hier sich der Erkenntniskritik bietenden Probleme, übersieht er vor allem auch Humes folgenreiche Hinweise auf diese durch

[1]) Schr. I, 62.

[2]) So ist offenbar, gegenüber dem wohl nur versehentlichen Fragezeichen bei Roth, zu interpungieren.

[3]) Schr. I, 127.

[4]) Schr. VI, 44. Vgl. ferner I, 407, II, 124, VI, 244, Gild. V, 15, 56.

[5]) Gild. V, 86. [6]) Gild. V, 504.

Betonung des Verworrenen und Komplizierten der sinnlichen Eindrücke (in denen schon Locke den Unterschied der primären und sekundären Qualitäten aufgedeckt hatte), vor allem aber durch seine Negierung des Substanzbegriffes. Irgendwelche analytische Prüfung des Wesens der sinnlichen Empfindung, Versuche, das Subjektive und Objektive darin zu scheiden und ähnliche erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchungen, wie sie eben damals aus der englischen und französischen Philosophie in Deutschland Eingang fanden, lagen Hamanns Interesse fern. Ihm kam es bei dieser nachdrücklichen Hervorhebung der fundamentalen Bedeutung der sinnlichen Erfahrung für die Erkenntnis, abgesehn von dem Motiv des ihn beseelenden Wirklichkeitsdranges, vornehmlich auf den Widerspruch gegen den damals noch durchaus herrschenden dogmatischen Rationalismus der Wolffischen Schule an.

In unmittelbareren Gegensatz noch trat Hamann zu diesem in der Würdigung der von ihm so hoch geschätzten Verstandestätigkeit. Hier vor allem macht er sich Humes Ansichten zu eigen, der durch Leugnung der objektiven und apriorischen Geltung des Kausalgesetzes dem Verstande eigentlich alle wirkliche Einsicht in die Erfahrungswelt abgesprochen, dem Denken, sofern es sich nicht, wie in der Mathematik, im Bereiche der rein subjektiven „ideas" hält, alle wissenschaftliche Gültigkeit bestritten und seinen Ergebnissen lediglich den Charakter der Wahrscheinlichkeit zugestanden hatte. Dieser Skeptizismus gegenüber der bisher fast allmächtigen und in ihrem Unfehlbarkeitsglauben übermütig und intolerant gewordenen „Vernunft" der Rationalisten befriedigte Hamann sehr, zumal an der Newtonschen Naturwissenschaft, gegen welche Humes Angriff in erster Linie sich wandte, ihm seiner ganzen Interessenrichtung nach sehr wenig gelegen war. Vor allem aber

mußte ihm Humes Leugnung des Vermögens der Vernunft, Übersinnliches irgendwie zu erkennen und in Begriffen und Demonstrationen zu erfassen, außerordentlich zusagen. Damit war ja der „rationalen Theologie" der Wolffianer, die, wie wir oben sahen, seinem ganzen religiösen Denken und Fühlen widersprach, damit war der Verstandesmetaphysik überhaupt der Boden entzogen. Kein Wunder daher, daß die 1779 nach dem Tode des Philosophen von seinem Freunde Adam Smith herausgegebenen „Dialogues concerning natural religion" nach dieser negativen Seite hin Hamanns lebhafteste Zustimmung erfuhren, so daß er sie sich alsbald zur Übersetzung erkor. Diese Übertragung (1780), die Kant (wie auch Hippel, Lauson und der Philologieprofessor Kreuzfeld) durchsah,[1]) fand in solchem Grade gegenüber der „Platnerschen" des erstern Beifall, daß er noch in seinen letzten Jahren ihre Herausgabe zu veranlassen gedachte.[2])

Im Anschluß an diese Theorien Humes macht sich nun Hamanns fast ingrimmige Abneigung gegen den Rationalismus der Aufklärung Luft, der seiner empfindungs- und phantasievollen Natur die geistige Lebensluft zu entziehn drohte, der ihm insbesondere auch als Feind der sein ganzes Wesen erfüllenden religiös-gläubigen Weltanschauung tief verhaßt war. Den Ansprüchen der formalen Logik setzt er Negation,[3]) den

---

[1]) Schr. VI, 158. Bekanntlich hatte sie Herder im „Teutschen Merkur" (Okt. 1780, S. 90) schon angekündigt. Sie blieb unveröffentlicht, da ihr eine Übersetzung des Advokaten Schreiter (Leipzig 1781) zuvorkam (vgl. Schr. VI, 162, 176, 237).

[2]) Vgl. Fr. W. Schubert: Biographie Kants (Im. Kants Sämtl. Werke, hg. von K. Rosenkranz und F. W. Schubert, 11. Teil) S. 165 (u. Schr. VI, 190). Kant meint Schreiters Übersetzung, zu der Platner nur ein „Gespräch über den Atheismus" beigesteuert hatte.

[3]) Schr. I, 281, III, 15, VI, 151, VII, 9.

allerorts üppig wuchernden Abstraktionen Mißtrauen,[1]) der scholastischen Demonstriersucht Spott und Hohn entgegen.[2]) Sogar die Evidenz der mathematischen Wahrheiten scheint er, hierin Schopenhauer ähnlich, statt auf ihren begrifflichen, auf ihren anschaulichen Charakter zurückführen zu wollen.[3]) Dem Liebhaber der Widersprüche und Mißverständnisse[4]) war eben Logik und methodisches begriffsmäßiges Denken eine lästige Fessel, ein seiner natürlichen geistigen Anlage tief widerstrebender Zwang.[5]) Vor allem dünkte seinem durchaus auf das Einheitliche und Ganze gerichteten Sinne das Scheiden und Unterscheiden des urteilenden Verstandes ein naturwidriges, eigenmächtiges und die stets Mannigfaltiges einheitlich zusammenfassende Realität der Dinge vergewaltigendes Unternehmen: „Beruht das ganze Geheimnis unsrer Vernunft, ihrer Antithesen und Analogien in nichts als einer licentia poetica zu scheiden, was die Natur zusammengefügt, und zu paaren, was sie hat scheiden wollen, zu verstümmeln und wieder zu flicken?"[6]) Daher bildet auch eines seiner Hauptargumente gegen Kants Vernunftkritik der Vorwurf der „gewaltsamen, unbefugten, eigensinnigen Scheidung" der Sinnlichkeit und des Verstandes,[7]) ein Vorwurf, der, wenn ihm auch vielleicht die berechtigte

---

[1]) Schr. I, 139, II, 283/4, VII, 4, 7, 8, 107, 420, VIIIa, 354, Gild. V, 16, 504, 513.

[2]) Schr. I, 440, II, 36, 513, V, 270, VI, 26, VII, 314, 329, VIIIa, 354, Gild. V, 48, 230.

[3]) Schr. VII, 8. Vgl. auch seinen Einspruch gegen das „Vorurteil" für die Mathematik und ihre Methode, Schr. VI, 366, Gild. V, 629.

[4]) Siehe oben im 1. Kap.

[5]) Vgl. Gild. V, 347, 357, 487.

[6]) Gild. V, 385, vgl. auch 515.

[7]) „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft" (Schr. VII, 10/11). Die Stelle ist fast wörtlich übernommen aus der „Rezension der Kritik der reinen Vernunft" (Schr. VI, 49/50).

Forderung einer genetischen Ableitung beider Funktionen aus einer einzigen psychologischen Wurzel zu Grunde liegt, doch Kants notwendigerweise analysierendes Verfahren gar nicht trifft. Diese Abneigung Hamanns gegen die analytische Methode, in Verbindung mit seinem Unverständnis und seiner Geringschätzung der Mathematik, ist einigermaßen Goethes Verhalten in diesen Punkten ähnlich, wenn auch Goethe, seiner ganzen objektiven Natur gemäß, von Hamanns leidenschaftlichen Übertreibungen sich fernhielt und jene Methode auf viel engerem Gebiete, auf dem der Anschauung, bekämpfte.

Eine andre von Hamann heftig befehdete Eigenschaft der „Vernunfterkenntnis" ist ihr Streben nach Vollständigkeit und Widerspruchslosigkeit, nach Systematik. Dieses naturgemäße systematische Bedürfnis hatte in Leibnizens philosophischen Schriften allzuwenig Befriedigung gefunden; um so mehr Geltung erlangte es in der Philosophie seines Schülers Wolff. Bei ihm und seinen Anhängern führte der systematisierende Eifer fast zu einer Art Neuscholastik, die ja noch auf Kants Denken stark, aber nicht eben vorteilhaft gewirkt hat. Hamann, diesem gebornen Fragmentisten des Gedankens und Schreibens nun, waren diese „Spinneweben" des „Schulwitzes", diese Mechanisierung und Schematisierung verhaßt und lächerlich zugleich. Er, der, ähnlich wie Franz von Baader, nur in Aphorismen dachte oder an unentwirrbaren Gedankenknäueln sich mühte, goß daher in oft auf Nietzsche, mit dem er ja auch sonst manches gemein hat,[1]) vorausdeutenden Sätzen[2]) die volle Schale seines Zornes und Hohnes über die „am faulen Holze ihres

[1]) Vgl. die Parallele bei Alexander von Weilen: Zwei Sturm- und Drangperioden, Beilage zur „Allgem. Zeitung", 1895, Nr. 122.

[2]) So namentlich dieser: „System ist schon an sich ein Hindernis der Wahrheit, wie Gewohnheit der Natur widerspricht" (Gild. V, 228).

Systems gebundenen Metaphysiker" aus.[1]) Namentlich den Systematiker Spinoza, an dem ihn noch besonders die „inkompetente und unbefugte Methode",[2]) die „geometrische Bauart"[3]) verdroß, wird er zu schelten nicht müde.[4]) Aber auch Kants Kritik gegenüber trifft einer seiner Hauptvorwürfe, auch hier in gewisser Weise Nietzsches Gedanken antezipierend, das „logische Spinngewebe" der Systematik.[5]) Dem selbstgewissen Ringen des philosophischen Dogmatismus nach Lückenlosigkeit und Geschlossenheit des Wissens stellt er gern das paulinische Bekenntnis vom fragmentarischen Charakter dieses Wissens gegenüber.[6]) Von positivem Werte ist sein Widerspruch gegen den Begriffsrealismus, die Hypostasierung der abstraktesten begrifflichen Kategorien und das Bestreben, aus Definitionen und schematischen Formeln Aufschluß über das Wesen der Dinge zu erlangen, wie dies alles namentlich in dem ontologischen Teile der Wolffschen Metaphysik, bei A. G. Baumgarten, Meier u. a. im Schwange war.[7]) Nicht minder sein Hinweis auf die psychologischen Grundlagen der Logik und Ästhetik gegenüber der mathematisch-demonstrierenden Methode: „Die Zergliederung des Wahren und Schönen scheint den Gebrauch der Dreiecke und Parallelogrammen sehr zu vereiteln, auch die Bewegung der Gedanken den Schulgesetzen der Syllogistik entgegen zu sein."[8]) Gegenüber diesen „Sophistereien"

---

[1]) Schr. VII, 98, vgl. ferner bes. I, 413, 497, II, 513, III, 192, 415, VII, 69.

[2]) Gild. V, 48. [3]) Schr. III, 192.

[4]) Gild. V, 42, 61, 154, 505/6, 519, 523 u. s. w.

[5]) Vgl. die „Rezension d. K. d. r. V." (Schr. VI, 50) und die „Metakritik" (Schr. VII, 16), Schr. VII, 175 u. Weber a. a. O. S. 210/11.

[6]) Schr. I, 129, VII, 68, 247.

[7]) Vgl. Schr. III, 253, IV, 145, VII, 107/8, Gild. V, 21, 683.

[8]) Schr. II, 81. Vgl. auch Schr. IV, 5.

der „Schulvernunft“ verweist er die wahre Philosophie immer wieder auf die Erfahrung,[1]) auf Geschichte[2]) und Tradition[3]) als die Quellen lebendigen Wissens.

So steht Hamann der Philosophie und der ganzen Denkweise seiner Zeit durchaus skeptisch und verneinend gegenüber. Von den elementaren logischen Prinzipien des Widerspruches[4]) und des zureichenden Grundes[5]) bis zu den umfassenden metaphysischen und religionsphilosophischen Systemen verwirft er ihre Gedankenrichtung und deren Ergebnisse, wenn er auch gelegentlich ihre eignen Waffen gegen sie wendet, so durch den öfter wiederkehrenden Vorwurf des Zirkelschlusses.[6]) Er nennt selbst seine „unnatürliche Neigung zu Widersprüchen“ den „Tod und die Hölle der lebenden Weltweisheit“,[7]) und ans Herz greift er dieser durch den immer wiederholten psychologischen Hinweis auf den berechtigten Einfluß der Leidenschaften und Gefühle des Menschen auf sein Denken.[8])

Solchergestalt bereitet der Magus an seinem Teile die durch Rousseau, Hume und Kant eingeleitete Abkehr vom einseitigen Intellektualismus in der Philosophie und die voluntaristische Wendung in der Psychologie vor. Er tritt daher trotz aller Anlehnung im einzelnen fast sämtlichen Philosophen der vorhergehenden und seiner Zeit ablehnend entgegen, Mon-

---

[1]) Schr. I, 409/10, VI, 189, VII, 5, Gild. V, 16, 81, 86, 264/5, 384.
[2]) Schr. VI, 223, 302, Gild. V, 16, 500.
[3]) Schr. IV, 44, 145, VI, 244, 365, VII, 5, Gild. V, 81, 122.
[4]) Schr. II, 427, III, 85/6, Gild. V, 49, 505.
[5]) Schr. III, 85/6, VI, 284, Gild. V, 49.
[6]) Vgl. Schr. VI, 34, VII, 247, Gild. V, 16.
[7]) Schr. II, 91.
[8]) Schr. II, 194/5, 288, III, 55, 382, VII, 142, 264/5, 297, VIIIa, 379, Gild. V, 377, 504/5, 515.

taigne[1]) wie Bacon,[2]) Cartesius[3]) wie Leibniz,[4]) Spinoza[5]) und Voltaire,[6]) Hume[7]) und Reid,[8]) endlich auch Kants[9]) und selbst seines Freundes Jacobi[10]) philosophischen Bestrebungen. Seiner ganz auf die gläubige Erfassung des Übersinnlichen in der anschaulichen Wirklichkeit und anderseits in den verstandesfernen Regionen des Gemüts und der Einbildungskraft gestellten, durchaus intuitiven Geistesart war eben das Bemühen um verstandesmäßige, wissenschaftlich haltbare Erkenntnis im einzelnen und ganzen fremd, ja kaum verständlich. Der gefühlsmäßige Besitz der religiösen Wahrheit, des „Einen, was nottut", füllte sein Bewußtsein dergestalt aus, daß daneben wohl für alle möglichen, meist mehr oder minder persönlich gefärbten gelehrten Interessen, gelegentlich auch für bloße Neugier[11]) und selbst eine gewisse Empfänglichkeit gegenüber gelehrtem Klatsch Raum blieb, nicht aber für eigentlich wissenschaftliches oder philosophisches Bedürfnis. Nicht nur an jener einen Stelle,[12]) sondern eigentlich im ganzen Briefwechsel richtet er an Jacobi die befremdete und tadelnde Frage: „Glaubst Du — oder verlangst Du außer den Empfin-

[1]) Schr. I, 343. [2]) Ebd. [3]) Schr. I, 358.

[4]) Schr. III, 326 u. 328.

[5]) Vgl. oben und überhaupt häufig, nam. in den Briefen an dessen Verehrer Jacobi.

[6]) Dieser ist ihm geradezu der „wahre Luzifer des Jahrhunderts", Schr. III, 422, vgl. auch IV, 205.

[7]) Trotz der teilweisen Anerkennung, vgl. Schr. I, 356, IV, 377, Gild. V, 508, 523.

[8]) Gild. V, 508.

[9]) Vgl. die „Rezension d. K. d. r. V.", die „Metakritik" und Weber „Hamann und Kant", passim.

[10]) Zeugnis ist eigentlich der gesamte Briefwechsel zwischen beiden.

[11]) Den „neugierigen, alten Mann" nannte ihn Kant einmal (Gild. V, 422).

[12]) Gild. V, 500.

bungen klare Beweisgründe?" Und nicht nur dem religiösen Fühlen und Glauben, auch dem vollen und unmittelbaren Leben schien ihm das philosophische Erkenntnisstreben Eintrag zu tun. Es richtet sich im letzten Grunde doch nicht nur gegen den einseitigen Intellektualismus der Aufklärung, sondern gegen jede selbständige Philosophie, ja gegen den von religiöser Leitung unabhängigen Erkenntnistrieb überhaupt, wenn er in Anlehnung an die mosaische Legende an Jacobi schreibt: „Durch den Baum der Erkenntnis werden wir der Frucht des Lebens beraubt, und jener ist kein Mittel zum Genusse dieses Endzwecks und Anfangs. Die Künste der Schule und der Welt berauschen und blähen mehr, als daß sie imstande sind, unsern Durst zu löschen."[1])

Aus all dem Ausgeführten ergibt sich unmittelbar die Richtigkeit von Hegels Urteil, Hamann sei, im Gegensatze zur Aufklärung und zu Kant, „das Bedürfnis der denkenden Vernunft fremde und unverstanden geblieben".[2]) Hegel erläutert selbst diesen Satz näher dahin, „daß seinem Geiste das Bedürfnis der Wissenschaftlichkeit überhaupt, das Bedürfnis, des Gehaltes sich im Denken bewußt zu werden und ihn in demselben sich entwickeln zu sehn, und ihn ebensosehr hiermit in der Form zu bewähren, als das Denken für sich zu befriedigen, ganz ferne lag".[3]) Seine (Hamanns) „geistige Tiefe hält sich in vollkommen konzentrierter Intensität und gelangt zu keiner Art von Expansion, es sei der Phantasie oder des Gedankens".[4]) Diese durchaus zutreffende Charakterisierung Hamanns ist häufig angefochten worden, am eingehendsten

---

[1]) Gild. V, 377/8. Derselbe Gedanke im nämlichen Bilde auch Gild. V, 15 u. 51.

[2]) „Jahrbücher f. wissensch. Kritik", 1828, Sp. 625.

[3]) Ebd. Sp. 883. [4]) Ebd. Sp. 872.

wohl von Sietze[1]) gleich nach dem Erscheinen von Hegels Rezension, — von Gildemeisters unflätigem, dabei sachlich belanglosem Aufsatz „Hamann und Hegel"[2]) zu schweigen. Wir brauchen nach allen bisherigen Darlegungen wohl nicht in eine spezielle Widerlegung von Sietzes Erörterungen einzutreten, zumal diese im Stile und Geist der abstrusesten Hegelschen Scholastik gehalten und großenteils kaum verständlich sind, zugleich an subjektiver Eindeutung wohl selbst in der Hamannliteratur einzig dastehn möchten; bei alledem sind sie übrigens, wie anerkannt werden muß, trotz ihres verfehlten Zweckes an sich keineswegs gehaltlos. Aber es ist eben unmöglich, das „Bedürfnis der denkenden Vernunft" einem Geiste zu vindizieren, der, wie wir sahen, im Grunde ein ausgesprochener Gegner dieser „lügnerischen" Vernunft war, ja seine Abneigung gegen sie bis auf die elementare Logik übertrug, einem Geiste, dessen Äußerungen unleugbar zuweilen fast Vernunfthaß atmen.[3]) Man mag dem leidenschaftlichen Manne, der sich im schweren, aufreibenden Kampfe gegen die fast alle seine Zeitgenossen beherrschenden Tendenzen abmühte, solche gelegentlichen Ausbrüche zugute halten. Es läßt sich indessen doch nicht verkennen, daß in ihnen zugleich eine dauernde Grundrichtung seines Wesens, ein stürmischen, aus dem Schiffbruche der Vernunft zum Glauben geflüchteten Naturen, wie Augustin, Luther, Pascal u. a., oft eignes Mißtrauen gegen die unabhängige Erkenntnistätigkeit zum Ausdruck kommt. Auf Hamanns „Misologie"[4])

[1]) „Grundbegriff der preußischen Staats- und Rechtsgeschichte", Berlin 1829, S. 454 ff.

[2]) In den „Hamann-Studien" („Hamanns Leben und Schriften", Bd 6) S. 314—419.

[3]) Vgl. etwa Schr. I, 440, VI, 7, 16, Gild. V, 6.

[4]) Als „Misologen" wollte sich Hamann selbst im Titel des ursprünglich vorzugsweise gegen Hume und Kant gemünzten „Scheblimini" bezeichnen, Schr. VI, 224.

in erster Linie trifft Windelbands[1]) Charakterisierung der Glaubensphilosophie als „bewußter Unphilosophie“ zu. Und zu dem allen kommt noch, daß Hegels Darlegung eigentlich nur das näher ausführt, was Hamanns langjähriger Bekannter Kant über ihn geurteilt hat. Schlichtegroll gibt nämlich in seinem Nekrolog Hippels eine Stelle aus dessen Tagebuch vom Jahre 1790 wieder, wo dieser berichtet: „Da sagte Kant — — bei Tafel, der verstorbene Hamann hätte eine solche Gabe gehabt, sich die Sachen im allgemeinen zu denken; nur hätte er es nicht in seiner Gewalt gehabt, diese Prinzipia selbst anzuzeigen, am wenigsten aus diesem en gros-Handel etwas zu detaillieren.“[2]) Und implicite sagt Hamann selbst das nämliche in einem Briefe an Herder: „Mein Kopf scheint nichts so gut als im ganzen zu fassen.“[3]) Es besteht daher, wie mir scheint, keine Veranlassung, den Magus, dessen Stärke auf ganz anderm Gebiete liegt, gegen eine objektive Feststellung in Schutz zu nehmen, die er selbst am wenigsten als Vorwurf empfunden haben würde.

Lehrt uns nach Hamann die sinnliche Erkenntnis gleichsam den Buchstaben, die Verstandeserkenntnis zusammenhängende Worte und Sätze des großen Weltbuches zu entziffern, so verhilft uns zu eigentlichem Verständnis, zum Enträtseln des Sinnes, erst ein höheres Vermögen, der „Glaube“. Ihm im menschlichen Gemüte die Stätte zu bereiten, zu ihm hinzuführen, ist im letzten Grunde das einzige Verdienst der Vernunft, deren Beruf sich in der schulmeisterlichen Tätigkeit eines „Orbil

---

[1]) „Geschichte der neuern Philosophie“, 1. Bd, S. 572.

[2]) Schlichtegrolls „Nekrolog auf das Jahr 1797“, 1. Hälfte, 1. Bd, Gotha 1801, S. 285/6. Wieder in der „Biographie Hippels“, Gotha 1801, S. 349/50.

[3]) 26. August 1774 (Schr. V, 87).

zum Glauben"[1]) erschöpft. In seiner bildlichen Weise und den erkenntnistheoretischen mit dem religiösen Glaubensbegriff vermengend bedient sich Hamann namentlich gern des Vergleichs der Vernunft mit dem Gesetzgeber Moses: wie dessen Gesetz nach der paulinischen Lehre durch Weckung des Sündenbewußtseins das Herz für Glauben und Gnadenwirkung, so soll die Vernunft durch Erkenntnis ihrer eignen „sündigen" Unwissenheit und Unkraft das intellektuelle Vermögen für die Aufnahme übervernünftiger Offenbarungen empfänglich machen. „Unsere Vernunft ist eben das, was Paulus das Gesetz nennt — und das Gebot der Vernunft ist heilig, gerecht und gut. Aber ist sie uns gegeben — uns weise zu machen? ebensowenig als das Gesetz den Juden, sie gerecht zu machen, sondern uns zu überführen von dem Gegenteil, wie unvernünftig unsre Vernunft ist, und daß unsre Irrtümer durch sie zunehmen sollen, wie die Sünde durch das Gesetz zunahm. Man setze allenthalben, wo Paulus von Gesetz redet, — das Gesetz unsers Jahrhunderts und die Losung unsrer Klugen und Schriftgelehrten — die Vernunft: so wird Paulus mit unsern Zeitverwandten reden."[2])

Neben Paulus aber, dessen Gesetzeslehre doch eigentlich nur gleichnisweise hier herangezogen werden kann, muß ihm wieder Hume dienen, eine Art Theorie vom notwendigen Übergang von der Vernunft- zur Glaubenserkenntnis aufzustellen. Hume hatte mit der Leugnung jeder eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeit gegenüber der Erfahrungswelt den Verstand auf ein bloßes Meinen, auf ein aus der immer wiederholten Erfahrung und dadurch erzeugten Denkgewohnheit hervorgehendes „Glauben" an die „Wahrscheinlichkeit" dieses

[1]) Schr. II, 101.
[2]) Schr. I, 405/6. Vgl. noch I, 442, II, 100, VI, 143.

oder jenes Erfolges bei diesen oder andern Bedingungen der Wirklichkeit verwiesen. Er definiert diesen „Glauben" (belief) als „eine stärkere und festere Weise, einen Gegenstand zu begreifen, denn diejenige ist, welche die bloßen Erdichtungen der Einbildungskraft begleitet".[1]) Ein solches „Glauben" bedeutet nach ihm keine wirkliche Einsicht in die Natur der Dinge selbst, sondern nur eine Art Anpassung des Intellekts an die Eindrücke der Außenwelt durch Gewöhnung, ein mehr oder weniger glückliches Sichzurechtlegen der Dinge für die Bedürfnisse des praktischen Lebens. In Bezug auf die religiösen Wahrheiten aber legte sich Hume jene für fast alle englischen Denker charakteristische Zurückhaltung auf, indem er zwar, wie erwähnt, in den „Gesprächen über natürliche Religion" der Vernunft die Fähigkeit zur Erkenntnis des Übersinnlichen völlig abspricht, aber zugleich, indem er sich auf den Standpunkt eines resignierenden Agnostizismus stellt, die Wahrheit des religiösen Glaubensinhaltes gänzlich unangetastet läßt, ja in einer Schlußwendung aus der Ohnmacht der menschlichen Vernunft die Notwendigkeit einer Offenbarung ableiten zu wollen scheint. Nach dem Ganzen seines Denkens und manchen seiner privaten Äußerungen kann es freilich nicht zweifelhaft sein, daß seine wahre Überzeugung keineswegs in Offenbarungsgläubigkeit ihren Abschluß fand, der er vielmehr in der „Natural history of religion" mit dem kühlen Forschungsinteresse des Psychologen gegenübersteht.

Hamann nun gelangte nach seiner Angabe[2]) nie zu eigentlichem Verständnisse von Humes Glaubensbegriff,[3]) woran

[1]) Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis (Vermischte Schriften, 2. Teil, übers. von Sulzer, Hamburg u. Leipzig 1755, S. 143).

[2]) Gild. V, 517.

[3]) Obwohl er sich darüber klar war, daß Hume (in der „Enquiry") nicht den religiösen Glauben meine (Schr. I, 442).

offenbar einmal sein Unverständnis der schon in der sinnlichen Erkenntnis gegebenen und gerade von Hume mit aller Schärfe betonten Probleme (primäre und sekundäre Qualitäten, Substanz) und weiterhin des Kausalitätsproblems,[1]) also der Motive der Humeschen Skepsis, die Schuld trug, anderseits aber, wie aus dem sofortigen, wenn auch eigentlich nur gleichnismäßigen Identifizieren des Humeschen mit dem Paulinischen „Glauben" hervorgeht, die mangelnde Fähigkeit scharfer Begriffserfassung überhaupt, jenes geschilderte, durch eine allzu bewegliche Einbildungskraft beförderte beständige Durcheinanderspielen der Begriffe und gedanklichen Beziehungen. So hat ihm Humes Erkenntniskritik in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" durch ihre Zurückführung des Erkennens auf „Glauben" sogleich die Paulinische Glaubenslehre in den Sinn gerufen; eigentlich zwar nur als Gleichnis: wie das Gesetz der Zuchtmeister zum Glauben im religiösen Sinne, so soll die Vernunft ein solcher zum „Glauben" im erkenntnistheoretischen sein. Allein seinem alle Unterschiede verwischenden Einheitsdrange, dem die ganze Wirklichkeit, wie gezeigt wurde, unter religiösem Gesichtspunkte sich darstellte, verschmolzen eben beide Glaubensbegriffe alsbald in ein untrennbares Eins und damit die beiden Glieder des Gleichnisses überhaupt; darum kann er auch von der „überaus sündigen" Unwissenheit des natürlichen Menschen reden.[2]) Die von Hume aufgedeckte Ohnmacht der Vernunft ist ihm im Grunde eine Folge ihrer Loslösung von

[1]) Kants Bearbeitung dieses Problems in der Kategorienlehre der Vernunftkritik bezeichnet Hamann einmal als „Wiederkäuen der Humeschen Kausalitätsstürmerei" (Schr. VI, 187) und würdigt sie weder in der „Rezension" noch „Metakritik" noch sonst eines Wortes. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach das von Hume aufgeworfene Problem selbst gar nicht gefaßt. Vgl. auch Schr. IV, 27.

[2]) Schr. II, 100.

der göttlichen Leitung, ihres sündhaften Naschens vom Baume der Erkenntnis. Ihre intellektuelle Schwäche ist nur das Gegenbild der moralischen: „Die letzte Frucht aller Weltweisheit ist die Bemerkung der menschlichen Unwissenheit und Schwachheit' (Hume). Derjenige Teil, der sich auf unsre Verstandeskräfte und Erkenntnis bezieht, zeigt uns, wie unwissend, der sittliche, wie böse und seicht unsre Tugend ist. Dieser Eckstein ist zugleich ein Mühlstein, der alle seine (Humes) Sophistereien zertrümmert."[1]) Es ist daher nur in äußerst bedingtem Sinne aufzufassen, wenn Hamann später (1781), mit polemischer Spitze gegen Kant, den „preußischen Hume",[2]) sagt: „Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Prinzipium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen."[3])

So weist denn diese Hamannsche Theorie von dem höhern Erkenntnisvermögen des Glaubens im Grunde nicht sowohl auf Hume als auf die Mystik zurück. Denn so wenig das Ganze der Weltauffassung des Magus, wie oben zu zeigen versucht wurde, als Mystizismus betrachtet werden kann, in der Erkenntnistheorie streift er zum mindesten an diesen heran. Er leugnet, wie wir sahen, im Grunde die Möglichkeit rationaler Erkenntnis, er verwirft aber zugleich entschieden den Skeptizismus und Agnostizismus.[4]) Vielmehr dient ihm alle Skepsis gegen die Vernunft nur dazu, dem Glauben, dem gläubigen Schauen den Weg zu bereiten, ganz so wie im

---

[1]) Schr. I, 405. [2]) Schr. VI, 186.

[3]) Schr. VI, 187. Freilich hat er hier wieder vorzugsweise die religiöse Schlußwendung der „Dialogues" im Auge; allein sein Urteil wird dadurch, wie gesagt, nicht richtiger.

[4]) Schr. II, 35, IV, 263, Gild. V, 275, 498, 510. Hauptsächlich wohl wegen des Widerspruchs gegen Humes Skeptizismus schätzt er den Philosophen des „common sense", Thomas Reid, vgl. Schr. VII, 360. Gild. V, 196, 552.

17. Jahrhundert bei den französischen offenbarungsgläubigen Skeptikern, einem Pascal, Poiret, Huet, le Bayer und anderen. Weiterhin teilt Hamann mit den Mystikern aber auch die, allerdings in der Natur der Sache begründete Unfähigkeit, von dieser höhern Erkenntnisart deutliche Rechenschaft zu geben. Wie bei ihm sonst und Naturen seiner Art überhaupt müssen wir auch hier annehmen, daß die Theorie nur der Niederschlag der eignen innern Erfahrung ist. Hamann beschreibt, wie schon oben erörtert wurde, in den „Gedanken über meinen Lebenslauf"[1]) mit der eindringlichen Beredsamkeit seelenerschütternden Erlebens, wie ihm in jener Londoner Krise plötzlich und auf ihm selbst geheimnisvolle Art das Verständnis für den tiefern Sinn der Schrift und damit für das eigne Innere und das äußere Weltgeschehn eröffnet worden sei. Er ward gläubig, und im Lichte dieses Glaubens bot ihm das ganze Dasein einen neuen, ungleich verständlicheren Anblick, erschloß es allererst seine eigentlichen Tiefen und Höhen seinem geistigen Auge. Diese tiefgreifende persönliche Erfahrung hat Hamann offenbar in seiner Glaubenstheorie verallgemeinert und in das begriffliche Bewußtsein erhoben. So wird ihm der Glaube zum Korrelat der Offenbarung.[2]) Da nun aber seinem religiösen Sinne, wie wir im zweiten Kapitel sahen, die gesamte Wirklichkeit, Natur wie Geschichte, die Schrift wie das eigne Innere als Offenbarung, Selbstdarstellung der Gottheit erscheint, bedeutet ihm der Glaube nicht nur das Vermögen der Erfassung religiöser Wahrheiten im engern Sinne, sondern der erkennenden Aneignung jener Gottesoffenbarung überhaupt, also der gesamten Erfahrungswelt. Glaube fällt ihm daher mit Erfahrung im weitesten Sinne zusammen, in der Weise

[1]) Schr. I, 211 ff.
[2]) Vgl. neben Weber S. 176 ff. auch Stephan S. 394 ff.

freilich, daß darin sich nicht nur ein theoretisches, erkenntnismäßiges, sondern zugleich auch ein praktisches Verhalten zu jener in der Wirklichkeitswelt sich vollziehenden Offenbarung Gottes kundgibt: in und mit der Erkenntnisfunktion eine gläubige Empfänglichkeit, ein frommes Sichhingeben des Gemüts. Wie nun freilich die Offenbarung Gottes in der Schrift die höchste und vollkommenste ist, so muß auch jedes gläubige Erfassen der Wirklichkeit zuletzt von dem göttlichen Worte seinen Ausgang nehmen; aber es dienen doch auch umgekehrt, wie schon oben gezeigt, Natur und Geschichte als „Commentarii" der biblischen Wahrheiten.[1]) Und wie die Einsicht in den „verborgenen" Sinn der Schrift nur dem Gläubigen und Begnadeten sich öffnet, so auch die eigentliche Erkenntnis der Natur[2]) und des eignen Wesens.[3]) „In unserm Glauben — — ist allein himmlische Erkenntnis, wahres Glück und erhabenste Freiheit der menschlichen Natur vereinigt. Vernunft-, Geister-, Sittenlehre sind die drei Töchter der wahren Naturlehre, die keine bessere Quelle als die Offenbarung hat."[4]) Und diese Erkenntnis findet ohne eigentliche Spontaneität des Menschen statt. Es wird ihm Offenbarung zuteil, wie sie in jener Krise Hamann selbst ohne sein Zutun zuteil ward, als Gnadengabe, wie überhaupt, nach dem im zweiten Kapitel Gesagten, der Glaube, die notwendige Voraussetzung der höhern Erkenntnis, von Hamann vorwiegend als Geschenk aufgefaßt wird.[5]) Gott wirkt die Erkenntnis selbst in dem Frommen:

---

[1]) Schr. I, 138, ähnlich 55. [2]) Schr. I, 86, 121, 508/9.
[3]) Schr. I, 133, 135, 217. [4]) Schr. I, 136.
[5]) Von hier aus wird auch die Heftigkeit seines Widerspruchs gegen Kants Apriorismus verständlich, den er dahin mißverstand, daß der Mensch aus sich heraus, „ex vi formae" der Vernunft (Gild. V, 62), ohne Erfahrung, d. h. also bei ihm ohne Offenbarung etwas erkennen könne (vgl. Gild. V, 16 und Weber S. 213/4).

„Die Furcht des Herrn ist der Anfang oder das Hauptstück der Erkenntnis (Spr. 1, 7) — — nicht nur der menschlichen, sondern aller Erkenntnis, selbst deren die höchsten Engel fähig sind. Woher haben wir die Kräfte, zu sehn, zu hören, zu prüfen, zu urteilen? ist nicht alles, was ein Gegenstand dieser Kräfte sein kann, gleichfalls sein? Woher sollen wir denn die sicherste Richtschnur, nach der wir unsere Erkenntnis einrichten und anbauen können, als von ihm hernehmen? Wem wird aber der Herr das Seinige am liebsten anvertrauen, als den Seinigen, als denen, die ihn fürchten und lieben? Was ist die Religion anders als die lautere, gesunde Vernunft, die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist, und die der Geist Gottes, nachdem er das Unkraut ausgerottet, den Boden zubereitet und zur Aufnehmung des himmlischen Samens wieder geheiligt hat, in uns zu pflanzen und wieder herzustellen sucht?"[1])

So muß sich denn eigentlich alle Erkenntnis, auch die sinnliche und die der Vernunft, mit dem Glauben erfüllen, da ja nur dieser fähig ist, die Offenbarung Gottes, welche die gesamte Erfahrungswelt darstellt, erkennend zu erfassen: „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbart."[2]) Hamann führt daher die Unterscheidung der drei Erkenntnisarten nicht eigentlich durch. Macht er doch Kant gerade dessen Scheidung von Sinnlichkeit und Vernunft zum schweren Vorwurf[3]) und bekämpft, wie wir sahen, in monistischem Drange entschieden das Distinktionsstreben des Rationalismus. Wie seinem die gesamte

[1]) Kleukersche Auswahl der „Biblischen Betrachtungen". Theolog. Studien u. Kritiken, 1837, 1, S. 34.

[2]) Schr. I, 115.

[3]) Vgl. „Rezension" (Schr. VI, 49/50) und „Metakritik" (Schr. VII, 10/11), Weber S. 211/12 u. oben.

Erfahrungswelt unter dem Gesichtspunkte des Symbols erfassenden Denken die sinnliche Empfindungswelt, das Reich der Begriffe und das dem Glauben sich erschließende Gebiet der höheren Mächte im Grunde nur als eine einzige und einheitliche Offenbarung der Gottheit gilt, so schließen sich ihm auch — hierauf deuten wenigstens manche Stellen hin — die erörterten drei Arten der Erkenntnistätigkeit zu einem einzigen Akte zusammen: zu einem gläubigen Lauschen auf die Sprache Gottes in der und durch die Schöpfung. Das subjektive Korrelat des *το παν Αὐτος* ist die ungeschiedene Einheit der Erkenntnistätigkeit gegenüber dem Alleinen. In diesem Sinne kann er sogar die unmittelbarste und gewisseste Art der Erkenntnis, und gerade diese, nämlich das Selbstbewußtsein, auf Glauben zurückführen: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art bewiesen werden." [1]) So ist die ganze Welt der sinnlichen Erfahrung im Grunde zugleich eine Welt des Glaubens: „facta beruhen auf Glauben". [2]) Gleicherweise aber auch die Welt der Vernunft, die ja nach seiner sensualistischen Überzeugung lediglich auf der sinnlichen sich aufbaut: „Erkenntnis aus dem Glauben ist im Grunde identisch mit dem nil in intellectu." [3]) „Empfindung kann in der menschlichen Natur ebensowenig von Vernunft, als diese von der Sinnlichkeit geschieden werden." [4]) Daher sind „Erfahrung und Offenbarung einerlei, und unentbehrliche Flügel oder Krücken unsrer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll". [5]) Und wieder: „Die Stamina und Menstrua unsrer Vernunft sind im eigentlichsten Verstande Offenbarungen und Überlieferungen." [6]) So auch umgekehrt: „Glaube hat Vernunft ebenso

[1]) Gild. V, 506. [2]) Gild. V, 668. [3]) Gild. V, 505.
[4]) Ebenda. [5]) Gild. V, 16. [6]) Schr. IV, 44.

nötig, als diese jenen hat.“[1]) Daher gibt es auch „ohne Vernunft keine Religion“.[2]) Völlig klar scheint sich Hamann freilich über das gegenseitige Verhältnis und die wesentliche Einheit der einzelnen Erkenntnisfunktionen nicht geworden zu sein, denn noch Ende 1786 schreibt er an Jacobi: „Weiß man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf. Ich kann aber darüber nicht schreiben, weil ich mir selbst noch nicht Genüge tun kann. Ich hoffe aber und werde wenigstens nicht eher ruhn, bis ich mit gehöriger Deutlichkeit alle diese verworrenen Begriffe auseinandersetzen kann.“[3]) Dazu ist er aber hier so wenig als in andern Fragen gelangt.

In einem ist sich Hamann jedenfalls bis zuletzt treu geblieben: in der aus seiner ganzen symbolistischen Weltauffassung notwendig sich ergebenden Überzeugung, daß die höchsten Wahrheiten dem Gläubigen nur in Form von Gleichnissen zugänglich sind. Auch hier ist der Ursprung dieser Überzeugung aus der allegorischen Schriftauslegung deutlich: „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsre Erkenntnis sinnlich, figürlich ist, und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Zeichen abstrakter, geistiger und höherer Begriffe macht.“[4]) Und so heißt es gleichzeitig ganz allgemein: „Alle endliche Geschöpfe sind nur imstande, die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehn.“[5]) In der „Aesthetica in nuce“ findet sich dann das berühmte Wort: „In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis.“[6]) Und noch 1787

---

[1]) Gild. V, 504. [2]) Schr. VI, 25.
[3]) 26. Oktober 1786 (Gild. V, 406).
[4]) „Biblische Betrachtungen“ (Schr. I, 99).
[5]) „Biblische Betrachtungen“ (Schr. I, 88).
[6]) Schr. II, 259.

schreibt Hamann an Jacobi: „Die Wahrheit muß aus der Erde herausgegraben werden und nicht aus der Luft geschöpft, aus Kunstwörtern — sondern aus irdischen und unterirdischen Gegenständen erst ans Licht gebracht werden durch Gleichnisse und Parabeln der höchsten Ideen und transzendenten Ahndungen —." [1]) Leider hat er aber als Schriftsteller dieser Einsicht die praktische Folge gegeben, allenthalben in Bildern zu denken und zu schreiben, und so finden wir bei ihm fast regelmäßig an den Stellen, die den erhofften Aufschluß über wichtige Fragen bringen sollten, statt klarer begrifflicher Darlegung — ein Gleichnis.

Vermag Hamann weder den Inhalt seines Glaubensbegriffs näher zu präzisieren, noch ihn bestimmt von den andern Erkenntnisarten abzugrenzen, so scheint er doch ein spezifisches formales Prinzip für die „höhere Erkenntnis" anzunehmen, das sogenannte principium coincidentiae oppositorum. Es stammt ursprünglich aus der Philosophie des Nikolaus von Cues. Dieser unterscheidet nämlich, großenteils im Anschluß an den Pseudoareopagiten und Scotus Erigena, drei Erkenntnisreiche, das des sensus, der ratio und des intellectus. Das Bereich der ratio ist die Wirklichkeit mit ihren Gegensätzen, Widersprüchen und ihrer Unvollkommenheit, wie jene dem diskursiven Verstande, der nur durch Unterscheidung und Trennung zu erkennen vermag, sich kundgibt. So sagt Cusanus in seiner Schrift „De conjecturis": „Negat — — ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat. — Quapropter haec est ratio omnium rationalium assertionum: scilicet non esse oppositorum coincidentiam attingibilem." [2]) Jenseits dieser Welt der

[1]) 23. April 1787 (Gild. V, 497).

[2]) Liber II. In der Ausgabe des Ascensius (Paris 1514) Vol. I, fol. LI.

Gegensätze und Unvollkommenheit aber, der kreatürlichen Welt, erschließt sich die höhere Wirklichkeit der „speculatio“ oder „intuitio“ oder „mystica theologia“, nämlich das vollkommene, alle Gegensätze von sich ausschließende oder vielmehr in sich zur Einheit zusammenschließende Sein Gottes. Daher heißt es im zehnten Kapitel des „De visione Dei Liber Pius“ [1]) unter der Überschrift: „Quomodo videtur Deus ultra coincidentiam contradictoriorum“: „Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus, te Deum videre incipio: ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere cum tangi et loqui cum audire et creare cum loqui. Si ego viderem sicut visibilis sum: non essem creatura; et si tu Deus non videres sicut visibilis es: non esses Deus omnipotens; ab omnibus creaturis es visibilis: et omnes vides; in eo enim quod omnes vides: videris ab omnibus; aliter enim esse non possunt creaturae: quia visione tua sunt.“ Dieses mystische Schauen der allumfassenden, alle Gegensätze in sich beschließenden Gottheit aber, das der Cusaner auch „comprehensio incomprehensibilis“, „visio sine comprehensione“ oder mit einem Worte Augustins „docta ignorantia“ nennt, übersteigt weit das Vermögen des an das Prinzip des Gegensatzes gebundenen Denkens des bloß natürlichen Verstandes, für den es geheimnisvoll und unfaßbar bleibt, weil es sich von seinem eignen Wesen grundsätzlich unterscheidet: „Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit: qui

---

[1]) Ascensiana, Vol. I, fol. CIII/IV.

nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita veritate cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit." [1])

Es springt unmittelbar in die Augen, wie nahe diese erkenntnistheoretischen und metaphysischen Überzeugungen des Nikolaus von Cues denen Hamanns verwandt sind; zumal auch darin, daß der beider Spekulationen an sich innewohnende Zug zur Mystik bezw. zum Pantheismus durch entschiedenes Festhalten an der Kirchenlehre paralysiert wird. Und zwar ist diese Ähnlichkeit um so bemerkenswerter, als Hamann die Schriften des Cusaners nie in die Hand bekommen hat. Er fand in Giordano Brunos Schrift „De triplici minimo et mensura" von 1591 (die er spätestens 1773 gelesen haben muß, da er das Prinzip schon in der „Neuen Apologie des Buchstabens h von ihm selbst" erwähnt) [2]) das principium coincidentiae oppositorum erwähnt unter Hinweis auf des Autors frühere Schrift (von 1584) „De la causa, principio, et Uno". In jener ersten Abhandlung [3]) findet sich nämlich die Stelle (die also das einzige Bestimmtere enthält, was Hamann von jenem Satze wußte): „Nihil eorum quae sunt ita differt, ut et aliquo pacto immo etiam in pluribus

---

[1]) De docta Ignorantia, Lib. I, Cap. IV (Ascensiana Vol. I, fol. II).
[2]) Schr. IV, 146.
[3]) Jordani Bruni Nolani De Triplici, Minimo et Mensura (Opp. Latine conscripta, Vol. I, Pars III cur. E. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889, S. 272).

atque praecipuis non conveniat cum eo a quo differt et cui contrariatur; non enim contrariari videmus in elementis naturae quippiam, nisi quod cum altero in ejusdem subjecti convenit appetitu, vel saltem in sui ipsius conservandi appetitu. Hinc contraria omnia propter communem utriusque materiam in eodem genere consistere, etiam vulgo philosophantum est manifestum. — — Sed de iis latius in libro De principio et uno definivimus, ubi expressius oppositorum omnium coincidentiam manifestavimus, et optimum philosophiae olim defunctae et modo recuperandae principium restituimus." Dies ist namentlich im Schlußdialog (5.) der ältern Schrift geschehn, wo Giordano unter anderm zeigt: „come ne li doi estremi che si dicono nell' estremità della schala de la natura, non più è da contemplare doi principii che uno, doi enti che uno, doi contrarii et diversi, che uno concordante et medesimo. Ivi l'altezza è profondità, l'abisso è luce inaccessa, la tenebra è chiarezza, il magno è parvo, il confuso è distinto, la lite è amicitia, il dividuo è individuo, l'atomo è immenso. et per il contrario."[1]) Denn „l'universo è uno, infinito, immobile. — Non è alterabile in altra dispositione, perchè non ha esterno da cui patisca et per cui vengha in qualche affettione: Oltre che per comprender tutte contrarietadi nell' essere suo, in unità, et convenienza, et nessuna inclinatione posser havere ad altro et novo essere; o pur ad altro et altro modo di essere: non può esser soggetto di mutatione secondo

---

[1]) De la causa, principio et Uno (Le opere di Giordano Bruno ristampate da Paolo de Lagarde. Gottinga 1881, Vol. I, S. 207).

qualità alchuna, nè può haver contrario o diverso che la alteri: perchè in lui è ogni cosa concorde."[1])

Dieses Prinzip nun wurde Hamanns Lieblingssatz, ohne daß er seinen eigentlichen Sinn näher kannte oder sich überhaupt weitere Rechenschaft darüber zu geben vermochte: das principium coincidentiae oppositorum, — — „welches ich, ohne zu wissen warum?, liebe und den principiis contradictionis und rationis sufficientis immer entgegengesetzt, weil ich letztere von meiner akademischen Jugend an nicht habe ausstehn können —."[2]) Ein andermal erklärt er, daß ihm jenes Prinzip jahrelang im Sinne gelegen, „ohne daß ich es weder vergessen noch verstehn kann". „Diese Koinzidenz", fügt er mit Beziehung auf die „Kritik der reinen Vernunft" hinzu, „scheint mir immer der einzige zureichende Grund aller Widersprüche und der wahre Prozeß ihrer Auflösung und Schlichtung, aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen."[3]) Sie ist in seinen Augen „mehr wert als alle Kantische Kritik".[4]) Es faßt sich in dieser Formel einmal sein Widerspruch gegen die ihm verhaßten und unnatürlich, sophistisch erscheinenden Unterscheidungen des Verstandes und der rationalistischen Schulphilosophie zusammen. Anderseits kommt darin der freilich unklare Einheitsdrang seiner mehr auf intuitive Inspirationen, auf phantasie- oder gefühlsmäßige Synthesen als auf deutliches analytisches Denken gestellten Geistesart zum Ausdruck. So nennt er, den Kantischen Distinktionen gegenüber, prius und posterius, Analysis und Synthesis „natürliche correlata und zufällige opposita".[5]) Der schulmäßigen Scheidung in Idealismus und Realismus entgegen bemerkt er: „Die rechte und echte (Vernunft) weiß

[1]) Ebenda S. 277. [2]) Gild. V, 49. [3]) Schr. VI, 183.
[4]) Schr. VI, 301. [5]) Schr. VI, 49.

nichts von diesem erdichteten Unterschied, der nicht in der Materie der Sache gegründet ist und der Einheit widerspricht, die allen unsern Begriffen zum Grunde liegt oder wenigstens liegen sollte."[1]) Und ähnlich auf praktischem Gebiete. Jacobis „Woldemar", der „eine unbeschränkte Unabhängigkeit der rohen Natur gern mit den Ergötzlichkeiten des geselligen Lebens verbinden möchte", gibt ihm Anlaß zu dem Satze: „Eine Verbindung dieser äußersten Enden kommt mir freilich als die einzige Auflösung für das Problem menschlicher Glückseligkeit vor."[2])

Während also das Prinzip bei Cusanus und Jordanus Ausdruck eines bestimmten metaphysischen Bekenntnisses ist, kommt bei Hamann, trotz unverkennbarer Ähnlichkeit der zu Grunde liegenden Überzeugung, seiner ganzen unphilosophischen Natur gemäß, mehr das dunkle Bedürfnis nach Einheit der Erkenntnis wie des Erkannten in ihm zum Worte, besonders im Gegensatz gegen die sondernden Abstraktionen der Aufklärungsphilosophie. War doch Hamanns von Affekten und der Einbildungskraft beherrschtes, sprunghaftes, häufig in intuitive Kombination des Fernliegendsten ausmündendes Denken, ja seine ganze wunderliche Persönlichkeit mit ihrer widerspruchsvollen Unausgeglichenheit selbst gleichsam eine lebendige „coincidentia oppositorum".

Das in diesem Abschnitte Ausgeführte ist besonders geeignet, die Überzeugung zu befestigen, wie wenig wir von einem derartigen Geiste, wenn er sich speziellen Problemen, wie den sprachlichen, zuwendet, wissenschaftliche Leistungen im strengern Sinne des Wortes erwarten dürfen. Vielmehr wird bei einer solchen gewissermaßen zum Prinzip erhobenen Unsachlichkeit und

---

[1]) Gild. V, 504. [2]) Gild. V, 2.

Unwissenschaftlichkeit des Denkens die wesentliche Bedeutung aller Einzelleistung, bei allem auch in rein sachlicher Hinsicht Interessanten, vielleicht selbst Genialen, doch immer in ihrem Werte für die Charakterisierung, für die Vertiefung der Erkenntnis von der Gesamtpersönlichkeit beruhn. Bevor wir uns aber diese Einsicht bei Darstellung von Hamanns Sprachtheorie praktisch zunutze machen, sind noch seine geschichtsphilosophischen Anschauungen in knappen Grundzügen zu zeichnen.

4. Kapitel. c. Die geschichtsphilosophischen Grundgedanken Hamanns.[1])

Die Geschichtsbetrachtung Hamanns beansprucht besonders darum das historische Interesse, weil sich hier so deutlich wie wohl selten sonst das allmähliche Aufkeimen des geschichtlichen Entwicklungsgedankens beobachten läßt, der dann in dem großen Schüler des Magus, in Herder, zum wirklichen Durchbruch kommen sollte. Der Ausgangspunkt ist auch für diese Seite des Hamannschen Denkens die Londoner Krise. Sein geschichtsphilosophisches Denken ist wie sein erkenntnistheoretisches von religiösen Motiven bestimmt und kommt wie jenes zuerst in den „Biblischen Betrachtungen" zum Ausdruck. Hatte Hamann zuvor, wie uns seine „Beilage" zur Übersetzung Dangeuils[2]) deutlich zeigt, die geschichtlichen Dinge ganz im utilitaristischen und rationalistischen Sinne der Aufklärung aufgefaßt, z. B. die Gelehrsamkeit ihres praktischen Nutzens wegen gepriesen,[3]) auf das Mittelalter als die „finstern Zeiten des Aberglaubens"[4]) gescholten, namentlich aber, in Anlehnung an die freihändlerische Richtung innerhalb des Physiokratismus, einen Gournay, d'Argenson, Mirabeau d. Ä. u. a., die Segnungen des freien und

[1]) Vgl. Weber, Kap. 10. [2]) Schr. I, 1—48.
[3]) Schr. I, 19. [4]) Schr. I, 21.

nach theoretischen Einsichten geübten Handels hervorgehoben,[1]) so lehrt ihn nun die neugewonnene Schriftauffassung auch die Geschichte in neuem Lichte sehn, in demselben Lichte, das ihm von jetzt ab die gesamte Erfahrungswelt als symbolische Offenbarung Gottes erscheinen ließ: „Das Buch der Natur und der Geschichte sind nichts als Chiffern, verborgene Zeichen, die eben den Schlüssel nötig haben, der die heilige Schrift auslegt und die Absicht ihrer Eingebung ist.“[2]) Ein solcher Schlüssel war ihm durch die göttliche Erleuchtung geworden, zunächst in der moralischen Ausdeutung der biblischen Geschichte: „Ich erkannte meine eignen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volks, ich las meinen eignen Lebenslauf.“[3]) So vergleicht er die Reisekarte der Israeliten mit seinem bisherigen Lebensgang,[4]) und die ganze Komposition der „Gedanken über meinen Lebenslauf“ ist von diesem teleologischen, alles auf die wunderbare Fügung Gottes und die Absicht der endlichen Rettung zurückführenden Gesichtspunkte beherrscht. Und nicht nur für die Geschichte des eignen Innern, auch für diejenige andrer Völker vermag die jüdische als Symbol zu dienen: „Wir haben ein groß Vorurteil in Ansehung der Einschränkung, die wir von Gottes Wirkung und Einfluß bloß auf das jüdische Volk machen. Er hat uns bloß an dem Exempel desselben die Verborgenheit, die Methode und die Gesetze seiner Weis-

---

[1]) Schr. I, 13 ff. Später scheint er auch in speziell volkswirtschaftlicher Hinsicht seine Ansichten geändert zu haben, da er 1775 in der Beilage der „Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen“ die antiphysiokratischen „Dialogues sur le commerce des bleds“ des Marchese Galiani (London 1770) rühmend anzeigte und zum Teil übersetzte (Schr. IV, 391—425), doch vgl. auch Gild. V, 667. Übrigens bildet auch Hamanns Wertschätzung dieses geistvollen Kaustikers einen Vergleichungspunkt mit Nietzsche.

[2]) Schr. I, 148. [3]) Schr. I, 212. [4]) Schr. I, 216.

heit und Liebe erklären wollen, sinnlich machen; und uns die Anwendung davon auf unser eigen Leben und auf andere Gegenstände, Völker und Begebenheiten überlassen."[1]) Wir sahen schon im zweiten Kapitel, wie diese Betrachtungsweise von einer besondern Art jener „Anwendung", d. h. allegorischen Auslegung, nämlich von der typologischen, ihren Ausgang nahm, welcher der Gedanke zu Grunde liegt, alle alttestamentliche Geschichte als prophetische Symbolisierung der neutestamentlichen aufzufassen; denn „die ganze Mythologie der hebräischen Haushaltung war nichts als ein Typus einer transzendenteren Geschichte, das Horoskop eines himmlischen Helden".[2]) Diesen Gedanken, dem Hamann in den „Biblischen Betrachtungen", wie wir schon zeigten, auch reichlich praktische Folge gibt, bildet er nun konsequent weiter. Die jüdische Geschichte ist ihm prophetisch nicht nur hinsichtlich der evangelischen Begebenheiten, sondern hinsichtlich allen geschichtlichen Lebens überhaupt. So bezieht es sich schon und gerade auf die „Biblischen Betrachtungen", wenn er später an Herder schreibt:[3]) „— jüdische Geschichte ist immer für mich die einzige Universalgeschichte gewesen, wie das Volk selbst ein Vorbild des Christentums sowohl [der typologische Gedanke!] als Zeichen des menschlichen Geschlechts". Nur die Bibel eröffnet uns daher eine wirkliche Einsicht wie in die natürliche so auch in die geschichtliche Welt, welch letztere ihrerseits wieder die göttlichen Weissagungen deuten lehrt.[4]) Ein Beispiel solcher geschichtsphilosophischen Auslegung der biblischen Geschichte liefern die Ausführungen Hamanns zu den ersten Kapiteln des Römerbriefs in dem Kleukerschen Auszuge der „Biblischen Betrachtungen".[5]) Die ganze alt-

[1]) Schr. I, 137. [2]) Schr. VII, 51.
[3]) 1. Januar 1780 (Schr. VI, 112). [4]) Schr. I, 138.
[5]) „Theolog. Studien u. Kritiken", 1837, 1, S. 42—45.

testamentliche Geschichte wird hier in Anknüpfung an Hebr. 11 unter den Gesichtspunkt der Erziehung zum Glauben gestellt; alle einzelnen Akte des Glaubens oder Unglaubens im alten Bunde erscheinen so als typisch, als Vorbeutung auf die evangelische Zukunft. Daher scheint Hamann denn „die ganze Geschichte des jüdischen Volks, nach dem Gleichnisse ihres Zeremonialgesetzes, ein lebendiges, geist- und herzerweckendes Elementarbuch aller historischen Literatur im Himmel, auf und unter der Erde"(!).[1])

Wie nun Hamann die allegorische Deutungsweise der Bibel auf die gesamte Wirklichkeit überhaupt ausdehnt, so auch insbesondere von der jüdischen auf die allgemeine Geschichte. Gilt dort die Schrift als der prophetische Schlüssel des Weltgeschehens, dieses aber als das Sinnbild höherer, himmlischer Wahrheiten, so stellt im speziellen die Geschichte des Volks Israel einen symbolischen Abriß der Weltgeschichte, und letztere eine Verkörperung überirdischen Sinnes dar, zunächst eines ethisch-religiösen: „In den Geschichten, Gesetzen und Gebräuchen finden wir, daß ich so sage, den sensum communem der Religion. Alles lebt und ist voll von Winken auf unsern Beruf und auf den Gott der Gnade."[2]) Und wieder unter Berufung auf Jer. 32,20: „— alle Begebenheiten der weltlichen Geschichte sind Schattenbilder geheimerer Handlungen und entdeckter Wunder."[3]). Und noch bestimmter und prinzipieller bemerkt er zu Ezechiels Weissagung über das Königreich Ägypten (Kap. 29):[4]) „Wer erstaunt nicht, wenn die größten Völker der Erde zu nichts als Propheten unsichtbarer Dinge, zu einem Puppenspiele der göttlichen Vorsehung gedient haben, um sich den Gläubigen durch diese Zeichen zu offenbaren! Wir

[1]) Schr. VII, 55/6. [2]) Schr. I, 136/7.
[3]) Schr. I, 139. [4]) Schr. I, 107.

müssen die ganze Erde bloß als eine Himmelskugel der Sternseher betrachten, und die ganze Geschichte derselben als eine Landkarte oder als einen mathematischen Riß zu einer Aufgabe der höheren Meß- und Bewegungskunst."

Diese symbolische Geschichtsauffassung bleibt von nun ab Hamann eigen. Der Öffentlichkeit und der so ganz anders gerichteten Geschichtschreibung seiner Zeit gegenüber vertritt er sie sogleich im Beginne seiner Autorschaft, in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten", mit Nachdruck: „Mich wundert, daß noch keiner so viel über die Historie gewagt, als Baco für die Physik getan. Bolingbroke gibt seinem Schüler den Rat, die ältere Geschichte überhaupt wie die heidnische Götterlehre und als ein poetisch Wörterbuch zu studieren. Doch vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie, als es dieser Philosoph meint, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Rätsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unsrer Vernunft zu pflügen."[1]) So werden ihm die geschichtlichen Begebenheiten zu „Zeichen, durch welche sich der Zeiten Kreislauf unterscheidet";[2]) und es gilt, nach dem Zusammenhange der Stelle, besonders von der Geschichte, wenn er an Herder schreibt: „Ich halte mich an den Buchstaben und an das Sichtbare und Materielle, wie an den Zeiger einer Uhr: — aber was hinter dem Zifferblatte ist, da findet sich die Kunst des Werkmeisters, Räder und Triebfedern, die, gleich der mosaischen Schlange, eine Apokalypse nötig haben."[3])

Unzweifelhaft vermag diese geschichtliche Betrachtungsweise zu wichtigen Einsichten zu führen. Hamann sagt einmal, es sei des Poeten Aufgabe, die „Turbatverse" oder „disjecta

---

[1]) Schr. II, 19. [2]) Schr. III, 232. [3]) Schr. III, 381/2.

membra“ der Natur „nachzuahmen — oder noch kühner! — sie in Geschick zu bringen“.[1]) Dasselbe gilt nach ihm von der Geschichte. Auch hier gehört eine dichterische Gabe, eine synthetisch-künstlerische Fähigkeit, eine „vis divinandi“[2]) dazu, die Vergangenheit zu enträtseln. Es handelt sich darum, die einzelnen geschichtlichen Tatsachen in sinnvollen Zusammenhang zu bringen, und dies vermag nur der prophetische Blick, der zugleich in die Zukunft bringt, denn „wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige, und dieses das Vergangene, wie die Absicht Beschaffenheit und Gebrauch der Mittel.“[3]) Wie wenig aber diese teleologische Auffassung mit der herrschenden utilitaristischen Geschichtsbetrachtung des Rationalismus gemein hat, ergibt sich aus den alsbald folgenden Worten: „Ich möchte eher die Anatomie für einen Schlüssel zum *Γνῶθι σεαυτόν* ansehn, als in unsern historischen Skeletten die Kunst zu leben und zu regieren suchen, wie man mir in meiner Jugend erzählen wollen. Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, — — und siehe! sie waren sehr verdorret! Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe. — — Noch ist kein Odem in ihnen — — bis der Prophet zum Winde weissagt, und des Herrn Wort zum Winde spricht.“[4]) Nicht also das profane Nützlichkeitsstreben, das aus der Geschichte nur praktische Lehren ziehen will, aber auch nicht die die organischen Zusammenhänge des Historischen mißachtenden Analysierungsversuche der pragmatischen Forschungsweise vermögen den tiefern Sinn der Geschichte

[1]) Schr. II, 261/2. [2]) Schr. II, 217.
[3]) Schr. II, 217. [4]) Schr. II, 218.

zu ergründen. Vielmehr sehen sich die geistvollern unter diesen Historikern selbst unwillkürlich zu einer andern Methode gedrängt: „Wie die Natur uns gegeben, unsre Augen zu öffnen; so die Geschichte, unsre Ohren. Einen Körper und eine Begebenheit bis auf ihre ersten Elemente zergliedern, heißt Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ertappen wollen. Wer Mose und den Propheten nicht glaubt, wird daher immer ein Dichter, wider sein Wissen und Wollen, wie Buffon über die Geschichte der Schöpfung und Montesquieu über die Geschichte des römischen Reichs."[1]) Das „versiegelte Buch der Historie" erschließt sich eben nur dem künstlerisch gestimmten Betrachter; die große Allegorie der Weltgeschichte erfordert zu ihrer Deutung das Auge des Dichters, dessen visionärer Blick gleichermaßen Vergangenes und Zukünftiges durchdringt. „Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung sind die Fittige des menschlichen Genius. Zum Gebiete des erstern gehört alles Gegenwärtige; zum Gebiete des letztern alles Abwesende der Vergangenheit und Zukunft. — — Das poetische Genie äußert seine Macht dadurch, daß es, vermittelst der Fiktion, die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen verklärt."[2]) Darum die Folgerung: „Taugt — unsere Dichtkunst nicht: so wird unsere Historie noch magerer als Pharaons Kühe aussehn."[3]) So läßt denn Hamann konsequenterweise in seiner griechischen Lektüre die Poeten (und Philosophen) den Geschichtschreibern als „Vorspann" vorangehn.[4]) Und die Überlegenheit dieses, das poetische Moment in der Geschichte würdigenden Standpunkts zeigt sich namentlich auch darin, daß von hier aus Hamann gleicherweise den abergläubischen Wunderglauben der „Empiriker"[5])

---

[1]) Schr. II, 17/8. [2]) Schr. VIII a, 378; vgl. auch Gild. V, 683.
[3]) Schr. II, 279. [4]) Schr. II, 218. [5]) Schr. II, 28.

wie das engherzige Wahrscheinlichkeitsbedürfnis der Rationalisten[1]) unter den zeitgenössischen Historikern verurteilt.

Wird solchergestalt die symbolische, auf die Romantik und namentlich auf Schelling vorausdeutende Geschichtsauffassung für den Magus die Quelle der sehr bedeutsamen und dem Geiste der gleichzeitigen Geschichtswissenschaft gegenüber völlig originalen Einsicht in das zu aller historischen Erfassung der Dinge unentbehrliche Mitwirken der künstlerisch gestaltenden Geisteskräfte, der Phantasie und des synthetischen Nachschaffens durch psychologische Einfühlung, so ist anderseits freilich auch die negative Seite dieser ganzen Betrachtungsart nicht zu verkennen. Wer in der geschilderten Weise alle historischen Begebenheiten nur als Symbole „geheimerer Handlungen" betrachtet, der spricht eigentlich dem geschichtlichen Leben allen Eigenwert und zugleich alle Spontaneität, allen selbständigen innern Entfaltungstrieb ab, setzt es herab zum bloßen Gleichnis des Übergeschichtlichen, des Transzendenten. Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß Hamann, nach seinem eigenen Geständnisse,[2]) für staatliche und gesellschaftliche Probleme in reifern Jahren nur mehr geringes Interesse besaß, soweit sie nicht etwa unmittelbar seine eigene, bis zuletzt mißliche soziale Lage betrafen. Galten ihm doch „alle Regierungsformen für gleichgültig", „alle Produkte und Ungeheuer der Gesellschaft" lediglich als „Naturprodukte eines höhern Willens", alle Monarchen als „Schattenbilder der goldenen Zeit, wo Ein Hirt und Eine Herde sein wird".[3]) Unzweifelhaft ist, neben seiner Feindschaft gegen die französische Aufklärung, die unter Friedrich dem Großen in Preußen zur Herrschaft zu gelangen drohte, und seiner freilich gerechtfertigten Bitterkeit wegen er-

---

[1]) Schr. II, 191/2. [2]) Vgl. Schr. II, 346 u. Gild. V, 671.
[3]) Gild. V, 642/3.

littener Unbill im Amte, hier einer der Hauptgründe dafür zu suchen, daß Hamann so wenig von der Staatsgesinnung der Friedericianischen Zeit zeigt.

Und noch ein zweiter, ebenso schwerer Mangel haftet dieser symbolischen Geschichtsbetrachtung an: sie kennt im Grunde keine historische Entwicklung. Denn wenn alle geschichtlichen Tatsachen und Geschehnisreihen letzten Endes nur Schattenbilder sind, Spiegelungen jenseitiger Ideen, so gibt es in ihnen keinen innern Zusammenhang und Fortschritt, kein immanentes Wachsen und Werden, sondern nur einen rein tatsächlichen Wechsel, dessen tiefere Gründe völlig transzendent und zeitlos sind, einen kaleidoskopischen Wandel bunter Scheinbilder; während die gleichnishaft abgespiegelten göttlichen Gedanken ewig und wandellos beharren. So wird eigentlich alle Geschichte in tieferem Sinne geleugnet, ihres innersten Prinzips, des Entwicklungsgedankens, beraubt, und im Grunde zu bloßer Phantasmagorie, zum wesenlosen Spiele von Schatten erniedrigt. Den Vorwurf des absoluten Phänomenalismus, den Hamann Kant machte, indem er dessen kritischen Idealismus im Sinne des Berkeleyschen mißverstand, und Kants „Erscheinung" als „Schein" auffaßte,[1]) hätte ihm daher der Philosoph mit größerem Rechte zurückgeben können.

Freilich hat nun Hamann jene Folgerungen niemals mit Bewußtsein theoretisch gezogen, zumal, wie sogleich zu zeigen sein wird, eine zweite Ideenreihe hier abschwächend dazwischentrat. Indessen läßt sich die psychologische Notwendigkeit dieser Gedankenrichtung bei ihm nicht verkennen; ist doch diese An-

---

[1]) Vgl. Weber a. a. O. S. 223/4 und Gild. V, 313. Auf den vermeintlichen subjektiven Idealismus Kants deute ich auch den Satz über das philosophische Genie im ersten Entwurf des „Fliegenden Briefs" (Schr. VIII a, 378).

schauungsweise nur das zur Theorie objektivierte Gegenstück zu dem im ersten Kapitel geschilderten Mangel an Zusammenhang, methodischer Entwicklung und Spontaneität, zu der Starrheit und Uneinheitlichkeit seines eignen Gedankenlebens.

Nun hat aber diese in gewissem Sinne antihistorische Betrachtungsweise eine Ergänzung und teilweise Korrektur erfahren durch eine andere, wenn auch verwandte Ideenreihe, die ebenfalls wesentlich von religiösen Motiven bestimmt wird. Im dritten der „Hierophantischen Briefe" (1775) nämlich tritt zum erstenmal, in Anschluß an die soeben erörterte Auffassung der jüdischen Geschichte als des Urbildes der allgemeinen, der Gedanke eines „großen evangelischen Planes der Erbarmung über das ganze menschliche Geschlecht" auf, dessen Glied auch der herrschende Deismus des eignen Jahrhunderts sein soll.[1]) Einen Anklang an solche Theorie bieten allerdings schon die „Biblischen Betrachtungen", wenn es da heißt: „Die ganze Zeit macht einen einzigen Tag in Gottes Haushaltung aus, wo alle Stunden zusammenhängen und in Einen Morgen und Einen Abend eingeschlossen sind. Die Ankunft unseres Heilandes machte den Mittag der Zeit aus."[2]) Indessen überwiegt dort im ganzen doch noch durchaus die allegorische Betrachtungsart. Jetzt aber kommt der Gedanke eines in fortschreitender Erfüllung begriffenen geschichtlichen Reiches Gottes, an dem alles Kreatürliche in gewisser Weise Anteil habe, öfter zum Ausdruck: „Diese Einheit des Hauptes sowohl als Spaltung des Leibes in seinen Gliedern und ihrer differentia specifica ist das Geheimnis des Himmelreichs von seiner Genesis an bis zur Apokalypsi, — der Brennpunkt aller Parabeln und Typen im ganzen Universo, der Histoire générale

[1]) Schr. IV, 251/2. [2]) Schr. I, 79.

und Chronique scandaleuse aller Zeitläufte und Familien. — — Denn die ganze Schöpfung nimmt an unsern Grimmen und Wehen Anteil, — — weil diese Erlösung der ganzen sichtbaren Natur von ihren Windeln und Fesseln auf der Offenbarung des Christentums beruht." [1]) Dieser große Heilsplan ist der Inhalt jener Geschichtswahrheiten, die das Christentum (nach den gegen Mendelssohns unhistorische Auffassung des Judentums gerichteten berühmten Ausführungen von „Golgatha und Scheblimini")[2]) vor dem Judentum auszeichnen. Denn diese christlichen Geschichtswahrheiten betreffen „nicht nur vergangene, sondern auch zukünftige Zeiten", sind „vorausverkündigt und vorhergesagt worden durch den Geist einer so allgemeinen als einzelnen Vorsehung"; ihrer Natur nach aber können sie „nicht anders als durch Glauben angenommen werden". Zu diesem großen Plane der „göttlichen Ökonomie" gehört auch das Antichristentum.[3]) Schon diese Bemerkung gibt uns einen Fingerzeig auf die Quelle dieser Anschauungen. Und noch deutlicher werden wir auf sie hingewiesen durch die Äußerung an Herder[4]) gelegentlich dessen „*MAPAN AΘA*" (Auslegung der Apokalypse, 1779): „So einig ich auch mit Ihnen in der Hauptsache bin, so halte ich dennoch nicht das Buch für ganz erfüllt, sondern, wie das Judentum selbst, für eine teils stehende, teils fortschreitende Erfüllung." Auch hier also bildet die allegorische Bibeldeutung den Ausgangspunkt, und zwar speziell Spekulationen über die Apokalypse. Wenn nun Hamann im selben Briefe, wie schon erwähnt, die „arithmetischen Kannengießer der apokalyptischen Chronologie" Herder gegenüber in Schutz nimmt,[5]) so läßt sich vermuten, daß diese ganze Gedankenrichtung bei ihm großenteils durch die Schriften des, wie wir

---

[1]) Schr. VI, 20/1. [2]) Schr. VII, 43 ff. [3]) Gild. V, 180.
[4]) 1. Januar 1780 (Schr. VI, 111). [5]) Schr. VI, 112.

sahen, von ihm so hochgeschätzten Bengel, wenn nicht ursprünglich angeregt, so doch genährt und befördert worden sein wird, des seinerzeit außerordentlich angesehenen spekulativen schwäbischen Theologen, der in seiner (von Hamann erwähnten)[1] „Erklärten Offenbarung Johannis“ (1740) und in seinem „Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series ex Vetere et Novo Testamento proponatur“ (1741) gerade diesen Gedanken, daß das Wort Gottes die Weissagung für alle Zeiten enthalte, zur Grundlage eines umfassenden chiliastischen Systems gemacht hatte. — Und wie in der letzten biblischen Schrift, so glaubte Hamann auch in der ersten, der Genesis, in der er mit Herder die „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ sah, geheimnisvolle Aufschlüsse über dessen gesamte Geschichte,[2] „die Quellen und Grundideen aller wahren Geschichte unsers göttlichen Geschlechts und seiner heiligen Bestimmung zur Herrlichkeit“ zu finden.[3]) Daher sein lange gehegter Plan der „Origines“ oder „Reliquien“,[4]) einer Urgeschichte im Anschluß an die ersten Mosaischen Kapitel.

An diesem Punkte ist Hamanns prinzipielle Auffassung der Geschichte stehn geblieben: in der Idee eines das gesamte geschichtliche Werden umfassenden göttlichen Heilsplanes zur Erlösung der Menschheit und alles Geschaffenen überhaupt haben sich seine Gedanken über Sinn und Wesen der Geschichte beruhigt. Eine Entwicklung also wird hier angenommen, aber

---

[1]) Schr. III, 103.

[2]) Vgl. nam. „Christiani Zacchaei Telonarchae Prolegomena“ (Schr. IV, 184/5).

[3]) Schr. VII, 149, vgl. auch 51.

[4]) Vgl. nam. Schr. III, 381, Gild. V, 170 u. s. w.

eine von übernatürlicher Macht zu religiösem Endziel geleitete und von dem erleuchteten Sinne des Gläubigen mehr geahnte als erkannte. Und zwar trat diese spätere Betrachtungsweise, nach der in der Geschichte sich ein immanenter Sinn in zeitlichem Wachstum verwirklicht, den historischen Vorgängen als solchen also, da sie ja Glieder jenes sich im Diesseits wirklich erfüllenden göttlichen Planes sind, Bedeutsamkeit beiwohnt, mit der ihr eigentlich gegensätzlichen symbolischen, der alles Geschichtliche nur als entwicklungsloses, selbständigen Lebens bares Schattenbild des Jenseitigen gilt, in Hamanns Bewußtsein keineswegs in Widerspruch. In sehr späten Äußerungen vielmehr kommt, wie oben gezeigt wurde, auch die letztere Auffassung noch zum Ausdruck. Beide Gedankenreihen gehn bei ihm friedlich nebeneinander her, ja ineinander über. Auch in diesem Betrachte floß seinem Blicke Göttliches und Menschliches ununterscheidbar in eins zusammen. Im letzten Grunde war eben das beiden gemeinsame religiöse Moment für Hamann das entscheidende: der Charakter als Gottesoffenbarung, den beide betonen, war für ihn eigentlich das einzig Interessante an allem Geschichtlichen. So schließen sich ihm beide Betrachtungsreihen zu einer und gleichzeitig mit der entsprechenden religiösen Naturauffassung zusammen: „Dem Gerüchte seiner (Christi) Lehre erscheinen alle Kräfte der drei Naturreiche und alle große und kleine Triebfedern der menschlichen Gesellschaft untergeordnet.“ [1])

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, um zu erkennen, wie diese geschichtsphilosophischen Ideen sich der Schwelle der modernen historischen Auffassungsweise, mit ihrer prinzipiellen Anerkennung und Durchführung des Entwicklungsgedankens,

---

[1]) Schr. IV, 251.

nähern, aber ohne sie zu überschreiten, ja im Kerne halb und halb nach der entgegengesetzten Richtung strebend. So jedenfalls im Grundsätzlichen. Im einzelnen finden sich bei Hamann mannigfach Ansätze zu entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung, namentlich bezüglich jener Urgeschichte, bei der die synthetische Kraft seiner Phantasie freieres Spiel hatte als bei späteren Geschichtsperioden, für die auch seine positiven Kenntnisse nicht ausreichten.[1]) So ist berühmt geworden die geniale Rhapsodie über die Ursprünge der Kultur zu Beginn der „Aesthetica in nuce",[2]) ebenso der bedeutungsvolle Hinweis auf den „archaistischen" Charakter der freien Rhythmen Klopstocks und deren Verwandtschaft mit der „rätselhaften Mechanik" der hebräischen Poesie.[3]) Auch der Erkenntnis, daß der Ursprung des Dramas in der heidnischen Liturgie zu suchen sei,[4]) des merkwürdigen, ganz positivistisch klingenden Gedankens, daß die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft in den drei Phasen der Hypothesen, Systeme und Beobachtungen verlaufe,[5]) und der Idee einer objektiven, kulturhistorischen Darstellung der Philosophiegeschichte[6]) ist hier zu gedenken. Und besonders auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, an Einsicht in das geschichtliche Wesen des Judentums und Christentums war Hamann fast allen seinen Zeitgenossen weit überlegen.[7]) Allein im großen und ganzen tragen doch alle diese zum Teil sehr fruchtbaren und weittragenden Gedanken bei ihm noch allzusehr den Charakter des Improvisierten, Vereinzelten, des Einfalls, oder werden lediglich negativ gegen die herrschende Geschichts-

[1]) Schr. I, 157, Gild. V, 639. [2]) Schr. II, 258 ff.
[3]) Schr. II, 303/4. [4]) Schr. II, 436/7.
[5]) Schr. II, 215. [6]) Schr. II, 15/6.
[7]) Vgl. nam. „Golgatha und Scheblimini", die genannten religionsphilosophischen Darstellungen von Pünjer und Pfleiderer, Weber Kap. 10 und oben Kap. 2.

betrachtung mit ihrem kleinlichen Utilitarismus und unhistorischen Rationalismus gerichtet.[1]) Grundsätzlich jedenfalls, wie gesagt, ist Hamann noch nicht eigentlich zur historischen Denkweise in unserem heutigen Sinne durchgedrungen. Gedanken der Zukunft dunkel vorausahnend, aber zugleich uralte, dem Neuen gegensätzliche Ideen wieder aufnehmend, zeigt seine Geschichtsphilosophie wie seine Religionsauffassung ein Janusgesicht. Wohl arbeitet sich in seinem Geiste der geschichtliche Entwicklungsgedanke dem Lichte entgegen, aber gehemmt durch innern Widerspruch; noch verwirrt er sein Denken mehr, als daß er es klärte. Der Glanz der Gottheit verschattete dem Blicke Hamanns noch zu stark die natürliche Seite der Dinge. Es bedurfte eines unbefangeneren und weiteren Geistes, der im Menschlichen nicht nur die Spiegelung des Göttlichen, sondern auch oder vielmehr vor allem das Menschliche sah, damit jener Gedanke zu prinzipieller Geltung und zu wahrhaftem Leben in praktischer Bewährung gedeihen konnte: seines großen Erben Herder.[2])

[1]) Vgl. die Auslassungen gegen Raynal (Schr. VI, 243), Ferguson (Schr. III, 381 u. 383), auch Schlözer (Schr. IV, 373 ff.), Voltaire (Schr. IV, 377) und Hume (ebd.).

[2]) F. Mauthner behauptet in seinen „Beiträgen zu einer Kritik der Sprache" (Bd 2 S. 496) eine starke Einwirkung von Giambattista Vicos „Principj di una scienza nuova" auf Hamann, kann sich aber dabei nur auf eine einzige, noch dazu von einer gewissen Enttäuschung zeugende Erwähnung Vicos durch den Magus (Schr. V, 267/8) stützen. Zudem war Hamanns Geschichts- wie Sprachauffassung 1777, als er Vico kennen lernte, aus den durchaus individuellen Voraussetzungen seines Denkens längst zu völliger Selbständigkeit gereift, so daß jene Vermutung, trotz einer gewissen unleugbaren allgemeinen Verwandtschaft beider „Altervåter" in Gedankenbildung und Stil, sich nicht halten läßt.

Zweiter Teil.

Hamanns Sprachtheorie.

Einleitung.

Überblick über die bisherige Literatur. Der Entwicklungsgang von Hamanns Beschäftigung mit sprachlichen Problemen.

1. Hamanns sprachtheoretische Ansichten sind ausführlich und im Zusammenhange bisher nicht dargestellt und gewürdigt worden. Dagegen finden sich in fast allen größern, oben in der allgemeinen Einleitung genannten Arbeiten mehr oder minder kurze Hinweise auf dieselben und ihre außerordentliche Bedeutsamkeit für sein ganzes Gedankenleben. So insbesondere in den angeführten philosophiehistorischen Darstellungen der Hegelschen Schule und schon in Hegels Aufsatz selbst.[1]) In den Werken von Gildemeister,[2]) Petri,[3]) Poel[4]) und Dissel-

[1]) „Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik", 1828, II, Sp. 879—82.

[2]) „Hamanns Leben und Schriften", 1. Bd S. 277—81 (Aristobulos), 288—92 (Wortfügung); Bd 2 S. 53—64 (Ursprung der Sprache), 71—77 (Philologische Einfälle), 298—303 (Scherflein).

[3]) „Hamanns Schriften und Briefe", Bd 2 S. 12—14 (Allgemeines), 17—19 (Aristobulos), 27—32 (Wortfügung), 78/9 (Hellenistische Briefe); Bd 3 S. 148—51 (2 Rezensionen), 159—63 (Rosencreuz), 170—72 (Philologische Einfälle), 384—90 (Scherflein); Bd 4 S. 3—22 (Rezension und Metakritik).

[4]) „J. G. Hamann. Sein Leben u. s. w.", Bd 2 S. 54—69 (Allgemeines, Aristobulos und Wortfügung), 360—83 (Ursprung der Sprache), 474—88 (Neue Apologie).

hoff[1]) sind paraphrastische Erläuterungen der sprachtheoretischen Schriften Hamanns enthalten, die jedoch nirgends über bloße Umschreibungen seiner Gedanken hinauskommen. Gildemeister hat außerdem noch in einem Abschnitt „Hamann der Philolog“[2]) allerlei Äußerungen des Magus über Sprachliches mit einigen notdürftig verbindenden Sätzen zusammengestellt, während Hugo Delff in seinen „Lichtstrahlen“[3]) sich auf bloße Aneinanderreihung weniger, aber prägnanter Stellen aus diesem Gedankenkreise beschränkt hat. Aus der Zahl der kürzeren Abhandlungen sind besonders die von Heinrich von Stein[4]) und W. Dilthey[5]) mit ihren gehaltvollen, wenn auch naturgemäß sehr knappen Winken zu nennen. Von den literarhistorischen Bearbeitern hat Minor[6]) diese sprachlichen Interessen Hamanns vornehmlich nach ihrer Bedeutsamkeit für die literarische Entwicklung (Herder) kurz behandelt, Haym[7]) dieselben, soweit sie für das Verständnis von Herders Entwicklung (Literaturfragmente, Ursprung der Sprache u. s. w.) wesentlich sind, in Betracht gezogen. Der einzige, der Hamanns Sprachtheorie als solche in ihren Grundgedanken darzulegen versucht hat, ist Hugo Delff in seiner biographischen Skizze des Magus:[8]) er bestrebt sich, in nur wenigen Sätzen die Quintessenz der Hamannschen Sprach-

---

[1]) „Wegweiser zu J. G. Hamann“, S. 183 u. 347/8 (Allgemeines), 193—95 (Aristobulos), 201—15 (Hellen. Briefe), 219—27 (Aesthetica), 346 (Metakritik).

[2]) Bd 4 S. 154—79. [3]) S. 45—52.

[4]) „J. G. Hamann“ S. 16—21.

[5]) „Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft“, 1. Jahrg., 1858, S. 350/1.

[6]) „J. G. Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode“, S. 28, 38, 41, 48—51, 58/9, 62.

[7]) „Herder nach seinem Leben und seinen Werken“ Bd 1 S. 137 ff., 391, 491, 495—98, 662 ff.

[8]) Allg. deutsche Biographie Bd 10 S. 462/3.

auffassung zu erschließen, unzweifelhaft mit Geist und eindringendem Verständnis. Indessen konnte in dieser Kürze das so mannigfach verwickelte Problem natürlicherweise nicht gelöst, sondern eigentlich nur aufgezeigt werden. Zudem kommt es Delff weniger auf objektive Wiedergabe, als auf eine Apologie jener, im wesentlichen von ihm selbst philosophisch vertretenen Auffassung an, und so deutet er, offenbar unbewußt, die Gedanken Hamanns im Sinne seiner eignen Philosophie um.[1]) In der jüngsten Zeit sodann hat H. Weber in seinem Buche „Hamann und Kant“[2]) von Hamanns Widerspruch gegen die Vernunftkritik aus einen interessanten Ausblick auf die philosophische Seite von Hamanns Sprachtheorie getan und auch in dieser Beziehung manche neue Einsicht eröffnet. Mehrfache Hinweise ferner auf Hamann als „Sprachkritiker“ finden sich in F. Mauthners „Kritik der Sprache“.[3]) Endlich besitzen wir noch eine Darstellung von speziell sprachgelehrter Seite, die aber freilich lediglich Hamanns Stellung zu einem einzelnen, wenn auch sehr wichtigen sprachlichen Problem behandelt und sich großenteils mit Wiedergabe einzelner Stellen begnügt, ohne auf Quellen und Zusammenhang der eigentümlichen Anschauungen des Magus näher als nur in kurzen Randglossen einzugehen: H. Steinthal legt nämlich in seinem Werke über den Ursprung der Sprache auch Hamanns Ansicht hierüber dar.[4])

2. Hamann schreibt in seinen späteren Jahren einmal an Klopstock, er habe seine sprachtheoretischen Einsichten „größten-

---

[1]) Vgl. das in der allgemeinen Einleitung über Delffs Hamannarbeiten Gesagte und Weber S. 222.

[2]) Kap. 14 u. 15, S. 217—22 u. 230—33.

[3]) Fritz Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Stuttgart 1901 ff., Bd 1 S. 301 f., 641 f.; Bd 2 S. 49 f., 496, 735.

[4]) „Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens“, 3. Aufl., Berlin 1877, S. 42—60.

teils der unseligen Mühe, welche ihm Reden und Schreiben mache, zu verdanken".[1]) In diesem ihm, wie auch aus andern Stellen hervorgeht, oft sehr empfindlichen Mangel seiner geistigen Organisation[2]) müssen wir also den subjektiven, den psychologischen Ausgangspunkt seiner Beschäftigung mit Sprachlichem suchen. Seine offenbar auf angeborner Anlage beruhende Unbehilflichkeit im mündlichen wie schriftlichen Ausdruck seiner Gedanken wurde noch verstärkt durch die sehr uneinheitliche und unmethodische, rein mechanische Art des genossenen Schulunterrichts, besonders auch des sprachlichen. Hamann erzählt selbst, wie er zuerst bei einem abgesetzten Priester Latein ohne Grammatik gelernt,[3]) dann in einer Winkelschule in lediglich gedächtnismäßiger Weise ohne Sinn und Verständnis die alten Sprachen getrieben habe.[4]) Er beklagt es, sein Gedächtnis und seinen Kopf dadurch „sehr geschwächt" zu haben und schildert seine damaligen Kenntnisse als bloßes Wortwissen. Er finde sich daher in vieler Mühe, seine Gedanken mündlich und schriftlich in Ordnung zu sammeln und mit Leichtigkeit auszudrücken.[5]) Offenbar veranlaßte ihn dies, bei seiner grüblerischen, altklugen Veranlagung, schon in der Periode des reifenden Bewußtseins Betrachtungen über Zweck und Mittel des Sprachunterrichts anzustellen, wie er sie dann im „Lebenslauf" niedergelegt hat.[6]) Auf der höheren, öffentlichen Schule wurde das Übel kaum besser,[7]) um auf der Universität in ein zielloses Umhernaschen an den verschiedensten Wissenschaften auszuarten.[8]) Da übrigens Hamann im elterlichen Hause Französisch und Italienisch,[9]) auf der Lateinschule auch Hebräisch,[10]) und wahr-

[1]) 15. Oktober 1780 (Schr. VI, 164).
[2]) Vgl. hierüber das erste Kapitel und Stellen wie Schr. VI, 334 u. ö.
[3]) Schr. I, 155. [4]) Schr. I, 156/7. [5]) Schr. I, 157/8.
[6]) Schr. I, 159 ff. [7]) Schr. I, 168. [8]) Schr. I, 169 ff.
[9]) Schr. I, 154. [10]) Schr. I, 168.

scheinlich früh auch Englisch lernte, so besaß er schon in sehr jungen Jahren ein dem Umfange nach bedeutendes sprachliches Wissen. Mit beginnender philosophischer Bildung nun wandte sich das keimende sprachtheoretische Interesse offenbar alsbald jener Frage zu, die dann Hamann bis ans Ende seiner Tage aufs lebhafteste beschäftigen sollte: dem Verhältnis von Sprechen und Denken. Seine früheste uns vorliegende Äußerung über Sprachliches nämlich, in dem „Lateinischen Exerzitium“ von 1751, lautet: „Sane est defectus stationis nostrae (des Menschen), ut materialibus istis ideis perinde ac verbis carere nequeamus, si cogitationum nostrarum nobis conscii esse velimus.“[1]) Sein Hauslehrerberuf wie sein Aufenthalt im Auslande mag ihm weiterhin neue Nahrung für sprachliche Beobachtungen und Reflexionen geboten haben. Durch die Londoner Krise sodann erhielten auch diese Gedanken die Richtung auf das Religiöse und schlossen sich, wie wir aus den „Biblischen Betrachtungen“ ersehn, aufs engste an die Auslegung der heiligen Schrift an.[2]) Dadurch fügten sie sich der nun zur Selbständigkeit und Durchbildung reifenden Weltansicht Hamanns als bedeutsames Glied ein, ja näherten sich dem Mittelpunkte seines Denkens. Nach der Rückkehr nach Riga ferner, wo er im Berensschen Hause französischen Unterricht zu erteilen hatte,[3]) nimmt Hamann auch das konkrete Sprachstudium wieder auf, indem er eine französische Grammatik mit einleitenden allgemeinen Betrachtungen über die menschliche Sprache überhaupt auszuarbeiten beginnt,[4]) die er aber bald als „im Zuschnitte verdorben“[5]) wieder aufgibt. Dagegen beginnt er in den nächsten Jahren im Vaterhause ein um-

---

[1]) Schr. II, 316.
[2]) Das Nähere hierüber wird sogleich zu erörtern sein (Kap. 5).
[3]) Schr. I, 312. [4]) Schr. I, 345, 390. [5]) Schr. III, 105.

fassendes Studium des Griechischen,[1]) Hebräischen[2]) und Arabischen,[3]) denen sich später noch das Spanische,[4]) Portugiesische,[5]) ja das Lettische[6]) anschließt. In diese Zeit fällt auch die erste Periode seiner schriftstellerischen Behandlung sprachlicher Probleme, welche den „Versuch über eine akademische Frage. Vom Aristobulos", die „Vermischten Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache, zusammengeworfen mit patriotischer Freiheit von einem Hochwohlgelahrten Deutsch-Franzosen", sowie das „Kleeblatt Hellenistischer Briefe" umfaßt. Die erste Schrift wurde veranlaßt durch eine 1759 von der Berliner Akademie gestellte Preisaufgabe: „Sur l'influence réciproque du langage sur les opinions et des opinions sur le langage" und namentlich durch die gekrönte „Beantwortung" von Joh. David Michaelis und erschien 1760 in den „Königsbergischen Frag- und Anzeigungsnachrichten". Die zweite Abhandlung nimmt Bezug auf Diderots „Lettre sur les sourds et les muets" (1751) und erschien im gleichen Jahre und selben Blatt; in ihr ist „das Beste" jener geplanten Grammatik „ins Kurze gezogen".[7]) Die drei „Hellenistischen Briefe", in den Jahren 1759 und 1760 an einen unbekannten Königsberger Gelehrten gerichtet,[8]) knüpfen teils an die „Observationes Sacrae in Novi Foederis libros", Vratislaviae 1755, des Königsberger Orientalisten G. D. Kypke[9]) und an Michaelis' „Beurteilung der Mittel, welche

[1]) Vgl. Schr. I, 448, 503, II, 213 ff., III, 13, VI, 209, 318.
[2]) Vgl. Schr. III, 23, 39/40, 79, VI, 308.
[3]) Schr. III, 40, 44, 80/81, VI, 308, Gild. V, 170.
[4]) Schr. IV, 470, VI, 308, 318.
[5]) Schr. III, 383, VI, 309, 318, Gild. V, 584.
[6]) Schr. III, 354, 358/9.
[7]) Schr. III, 105; vgl. übrigens auch III, 55/6.
[8]) Nach Roth, Schr. II, S. VII.
[9]) Vgl. Schr. II, 511, III, 40.

man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehn", Bremen 1756,[1]) an, teils erbitten sie Ratschläge für Hamanns griechische Studien. Sie erschienen zuerst, mit den erstgenannten und andern Schriften vereint, in den „Kreuzzügen des Philologen" 1762, deren ältestes Stück, abgesehn von den „Juvenilia", sie bilden. — Nach einem Jahrzehnt beginnt dann, mit der zweiten Periode von Hamanns Autorschaft überhaupt, auch eine neue Phase seiner sprachtheoretischen Schriftstellerei, veranlaßt durch Herders 1770 von der Berliner Akademie gekrönte Preisschrift: „Über den Ursprung der Sprache". Diese, nebst Dietrich Tiedemanns „Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache" (1772) bespricht Hamann zunächst in den „Königsbergischen gelehrten und politischen Zeitungen" 1771 auf 72, um unmittelbar darauf für dasselbe Blatt eine ironische „Abfertigung" dieser Rezension zu liefern, und bald danach die drei Stücke als „Zwo Rezensionen nebst einer Beylage betreffend den Ursprung der Sprache" 1772 vereint herauszugeben. Weiterhin gibt er dann in „Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache" (ebenfalls 1772) in prophetenhaft-mystischem Tone seine Ansichten über das Problem kund, und bekämpft zuletzt in den „Philologischen Einfällen und Zweifeln über eine akademische Preisschrift" (Okt. 1772) ausführlicher Herders Schlußreihe, indem er zugleich, allerdings von Herder selbst auf diesen Gedanken gebracht, den Ernst von dessen Absicht in Frage stellt.[2]) Dies veranlaßte Herder zu dem Ersuchen, die Schrift zu unterdrücken,[3]) dem Hamann

[1]) Schr. III, 22.

[2]) Vgl. Schr. V, 15 ff. u. 162/3.

[3]) Vgl. Herders Brief an Hamann vom 11. März 1773 (jetzt am besten bei Otto Hoffmann: Herders Briefe an J. G. Hamann. Im Originaltext herausgegeben. Berlin 1889, S. 75—77).

auch entsprach; sie ward nur handschriftlich wenigen mitgeteilt[1]) und ist erstmals in Roths Ausgabe gedruckt worden. Sodann gehört in diese Periode noch die „Neue Apologie des Buchstabens h Oder: Außerordentliche Betrachtungen über die Orthographie der Deutschen von H. S. („Heinrich Schröder") Schullehrer" 1773, die veranlaßt ist durch die „Betrachtungen über die Religion. Durch C. T. D(amm)". Berlin 1773, speziell durch eine im Anhange dieser Schrift vergleichsweise angefügte Bemerkung gegen die Beibehaltung des Dehnungs-h in der Schreibung. — Auch die dritte Periode der Hamannschen Schriftstellertätigkeit bringt noch Sprachliches betreffende Abhandlungen, nämlich die gegen Klopstocks Fragment „Über die Rechtschreibung" (1778) und dessen Herausgeber Campe gerichteten, ebenfalls orthographische Fragen behandelnden „Zwey Scherflein zur neuesten Deutschen Litteratur" 1780, und die Kants „Kritik der reinen Vernunft" (1781) bekämpfende „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft", verfaßt im Übergang von 1783 auf 84, aber von Hamann nicht veröffentlicht, einerseits weil sie ihm selbst nicht genügte,[2]) anderseits, ähnlich wie die „Rezension" der Kritik,[3]) aus Rücksicht auf den Angegriffenen, Hamanns „Wohltäter". Sie erschien erst in „Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion" von dem Kantianer F. T. Rink, Königsberg 1800, der dadurch Herders „Metakritik" als Plagiat erweisen wollte. In dieser Schrift kommt namentlich das Hamanns letzte Lebensjahre fast erfüllende Problem des Zusammenhangs von Sprache, Vernunft und Offenbarung zum Ausdruck, dem der Magus noch eine weitere „Metakritik über den Purismum der Vernunft und

[1]) Das einzige Manuskript (vgl. Schr. V, 31) bekam Hamanns Gönner F. K. v. Moser als „Hypothek", dann Herder selbst (Schr. V, 162).
[2]) Schr. VI, 371. [3]) Schr. VI, 201/2.

Sprache" zu widmen gedachte,[1]) die er aber nie auch nur begonnen hat, da er mit seinen Gedanken gerade nach dieser Richtung je länger desto weniger ins reine kommen konnte.[2]) Dieselbe Frage beschäftigt ihn unausgesetzt auch in den Briefen der Spätzeit, vornehmlich denen an Herder und Jacobi; auch hier ohne irgend welches greifbare Ergebnis. — Und so vollzieht sich denn überhaupt, wie in Hamanns Denken im großen, so auch in seinem sprachphilosophischen, worauf im einzelnen noch einzugehn sein wird, keine eigentliche Entwicklung. Schon die eben mitgeteilte Liste seiner hierher gehörigen Schriften, die ja alle nur wenige Bogen, zum Teil nur wenige Seiten umfassen, zeigt, wie zersplittert, von Zufälligkeiten abhängig, abspringend und unmethodisch seine Beschäftigung mit den einzelnen sprachlichen Problemen war. Auch hier ist alles im ganzen wie im einzelnen fragmentarisch geblieben, ja vieles und meist gerade das Wesentlichste bloß Andeutung, Anspielung, Bruchstück eines Bruchstücks.

3. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf Hamanns Lektüre sprachwissenschaftlicher oder Sprachliches enthaltender Werke, so zeigt sie sich uns als eben so ausgedehnt, aber zugleich auch so wahllos wie seine sonstige. Grammatisches und Sprachphilosophisches, Bedeutendes und Minderwertiges, Einheimisches und Ausländisches folgt sich in buntem Wechsel. Von den namhafteren hierher gehörigen Schriften seien außer den schon angeführten noch genannt: Lockes „Essay concerning human understanding" 1690,[3]) die „Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal" par Arnauld et Lancelot (seit 1660 oft aufgelegt),[4]) Maupertuis' „Refléxions philoso-

---

[1]) Schr. VII, 281/2, Gild. V, 123.
[2]) Vgl. z. B. Schr. VII, 151/2, Gild. V, 122.
[3]) Schr. VI, 195. [4]) Schr. II, 145.

phiques sur l'origine des langues et sur la signification des mots" 1755,[1]) Rousseaus „Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes" 1755 und „Essai sur l'origine des langues", 1782 posthum erschienen,[2]) Restauts „Principes de la grammaire françoise" 1730 u. ö.,[3]) Adam Smith' „Theory of moral sentiments" 1759,[4]) Charles Debrosses' (de Brosses) „Traité de la formation mécanique des langues" 1765,[5]) James Harris' „Hermes or a philosophical Enquiry concerning language und universal Grammar" 1751,[6]) Beauzées „Grammaire générale" 1767,[7]) Court de Gebelins „Histoire naturelle de la parole ou Grammaire universelle à l'usage des jeunes gens" 1774/5[8]) (in neuer Redaktion als Bd 2 und 3 des „Monde primitif"), Samuel Heinickes „Beobachtungen über Stumme und die menschliche Sprache", 1. Teil (nicht mehr erschienen) 1778,[9]) James Burnett Lord Monboddos „Of the origin and progress of Language", 1. Bd 1773, 2. 1774, 3. 1776, 4. 1787,[10]), Johann Werner Meiners „Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre" 1781,[11]) Joh. Chr. Adelungs „Umständliches Lehrgebäude der deutschen Sprache".[12])

---

[1]) Schr. II, 144/5. [2]) Schr. VI, 276.
[3]) Schr. II, 141, III, 105. [4]) Schr. VII, 276.
[5]) Schr. V, 252. [6]) Schr. IV, 32, VII, 135.
[7]) Schr. IV, 31. [8]) Gild. V, 640/1. [9]) Schr. VII, 9.
[10]) Schr. VII, 278, 280, Gild. V, 81.
[11]) Schr. VII, 282 und Gild. V, 339 (wo fälschlich „Meiners" gedruckt ist).
[12]) Gild. V, 684. Bei den mehrfachen Erwähnungen von Tetens (Schr. V, 252, 256, VI, 83) hat Hamann nirgends das Buch „Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift" (1772) im Auge, wie Roth zu glauben scheint (Schr. VIII b, 518), sondern nur die eben erschienenen „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung", 1776/7.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Grundfragen.

5. Kapitel. a. Begriff und Wesen der Sprache.

Hamanns Auffassung von Begriff und Wesen der Sprache darzulegen, ist bei der Verstreutheit und Vieldeutigkeit seiner hierher gehörigen Äußerungen, namentlich aber wegen seiner offenbaren Unklarheit über den sachlichen Zusammenhang oder Widerspruch und die Konsequenzen seiner eignen bezüglichen Gedanken und insbesondere wegen der Uneinheitlichkeit, ja inneren Gegensätzlichkeit seines Sprachbegriffs unzweifelhaft der schwierigste Teil unsrer Aufgabe. Es muß daher besonders hier unser Augenmerk in erster Linie auf die großen Grundzüge der Ansichten des Magus sich richten.

Die in Hamanns Denken dauernd vorherrschende, wenn auch keineswegs ausschließlich sich geltend machende Vorstellung vom Wesen der Sprache erwuchs aus denselben innern Erfahrungen und Ideenreihen, die auch seine religiösen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Überzeugungen seit der Londoner Krise wesentlich bestimmten. Wir sahen, wie bei jener für die fernere Richtung seines Gedankenlebens entscheidenden Bibellektüre ihm plötzlich, wie durch Eingebung, ein ganz neuer, höherer, bisher ihm völlig verschlossener Sinn des göttlichen Wortes aufging, wie er sogar oder vielmehr besonders in dem, was ihm früher als „Märlein", „kleine verächtliche Begebenheiten",[1] „törichte Handlungen",[2] „Undinge"[3]) erschienen war, nun auf einmal geheimnisvolle Auf-

---

[1]) Schr. I, 219. [2]) Schr. I, 87/8.

[3]) Schr. I, 99/100; vgl. ferner I, 71, 86/7, 91 u. s. w. und oben Kap. 2.

schlüsse, die „tiefsten, erhabensten, wunderbarsten Geheimnisse der Gottheit“[1]) fand. Und es wurde auch bereits im zweiten Kapitel gezeigt, wie diese neuen Offenbarungen in Hamann das immer wieder zum Ausdruck kommende Gefühl des dankbaren Staunens hervorriefen darüber, daß der heilige Geist sich in der Schrift so „demütig“ zu den Begriffen der Menschen habe „herablassen“, daß er sich habe „erniedrigen“ können, in der unvollkommenen, ja armseligen Bildersprache, die allein ihrer Fassungskraft gemäß sei, mit ihnen zu reden. Hier liegt nun offenbar der Ausgangspunkt für Hamanns Sprachauffassung überhaupt. Wir können, unter fortlaufender Beziehung auf das im zweiten und dritten Kapitel ausführlich Dargetane, ihre Entstehung dahin näher erläutern: Gott hat sich dem das Wesen der Dinge nur gleichnishaft und mit Hilfe höherer Erleuchtung erfassenden Sinne des Menschen offenbart in niedriger Gestalt, in seinem „Worte“, im Logos, d. h. in der irdischen Erscheinung Christi und in der Schrift, dem Zeugnisse des heiligen Geistes. Das göttliche „Wort“ (Logos) in diesem allgemeinsten, stark mystisch gefärbten Sinne läßt sich also bezeichnen als symbolische Offenbarung des Göttlichen.[2]) Es ist das geheimnisvolle Mittel, wodurch der sonst unendliche Abstand zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt wird, und diese Vermittlung, dieser Ausgleich ist ja, wie wir sahen, nach Hamann die eigentliche Seele, das innerste Geheimnis des Christentums. So ist das „Wort“ der Träger aller

---

[1]) Schr. I, 217.

[2]) Vgl. auch die Stelle in dem Kleukerschen Auszuge der „Biblischen Betrachtungen“ zu 5 Mos. 4, 12: „Ihr sahet keine andere Ähnlichkeit außer einer Stimme, — die Sprache selbst wird allmächtig, wenn Gott sich derselben bedient. — Ihr sahet keine andre Ähnlichkeit als das doppelte Wort, wodurch ich mich geoffenbaret habe, das Wort meines Geistes, und das Wort, das im Anfange war, und Gott selbst ist.“

Offenbarung. — (Es ist augenscheinlich, um hier schon eine kritische Bemerkung einzufügen, wie Hamann dabei mit dem vieldeutigen Worte „Logos", natürlich unbewußt, spielt, ein Spiel, das er selbst einmal Herder spottend zum Vorwurf macht.)[1] — Nun aber ist ja nach seiner allegorischen Weltauffassung nicht nur die Schrift, sondern alles Diesseitige, Natur wie Geschichte, auch das Seelenleben des Menschen, Offenbarung Gottes. Darum muß auch Natur und Geschichte als „Wort", als „Sprache" des Herrn angesehn werden: „Rede, daß ich Dich sehe! — — Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist; denn ein Tag sagt's dem andern, und eine Nacht tut's kund der andern. Ihre Losung läuft über jedes Klima bis an der Welt Ende, und in jeder Mundart hört man ihre Stimme."[2]) Und wieder: „Die Meinungen der Weltweisen sind Lesarten der Natur und die Satzungen der Gottesgelehrten Lesarten der Schrift. Der Autor ist der beste Ausleger seiner Worte. Er mag durch Geschöpfe — durch Begebenheiten — oder durch Blut und Feuer und Rauchdampf reden, worin die Sprache des Heiligtums besteht. — Das Buch der Schöpfung enthält Exempel allgemeiner Begriffe, die Gott der Kreatur durch die Kreatur; die Bücher des Bundes enthalten Exempel geheimer Artikel, die Gott durch Menschen dem Menschen hat offenbaren wollen. Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialekte seiner Werke; — — in allen ein Ton von unermeßlicher Höhe und Tiefe! Ein Beweis der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung!"[3]) Am prägnantesten aber und klarsten spricht diese Erfassung aller Natur und Geschichte als offenbarender, gleichnishafter „Rede" Gottes an

---

[1]) Schr. IV, 60. [2]) Schr. II, 261. [3]) Schr. II, 275/6.

den Menschen, die im fleischgewordenen „Worte" (Logos) gipfelt, sich aus in folgender Stelle: „Nachdem Gott durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft, und aus dem Odem geredet hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredet durch Seinen Sohn — gestern und heute! — bis die Verheißung seiner Zukunft — nicht mehr in Knechtsgestalt — auch erfüllt sein wird." [1])

So ist die gesamte Erfahrungswelt, dazu das göttliche „Wort" im doppelten Sinne der johanneischen Logosidee, als symbolische Offenbarung der Gottheit „Sprache", „Wort", „Rede", denn diese Ausdrücke gebraucht hier Hamann als völlig gleichbedeutend. Diese allumfassende Bedeutung hat also der Begriff „Sprache", wenn man ihn gleichsam vom Standpunkte der Gottheit aus bestimmt. Nun aber ist die „Sprache" doch zugleich auch eine menschliche Funktion. Wie vermittelt nun Hamann diese menschliche Seite der Sprache — alles in seinem Sinne gesprochen — mit der göttlichen; wie nimmt sich der Begriff „Sprache", vom menschlichen Standpunkte gesehn, aus? Wie findet Hamann den Übergang von jener offenbarenden „Sprache" Gottes in allem Weltgeschehn zu der empirischen, beschränkten, die Mängel alles Menschlichen so deutlich an sich tragenden Sprache der Menschen?

An dieser Stelle hat Delff die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu Hilfe genommen,[2]) was Weber mit Recht als einigermaßen willkürlich zurückgewiesen hat.[3]) Es liegt hier wohl eine der größten Schwierigkeiten, wenn nicht die größte, in Hamanns Sprachtheorie vor, da Hamann sich nirgends auch nur annähernd deutlich über diesen Punkt aus-

[1]) Schr. II, 300. [2]) ADB 10, 462.
[3]) „Hamann und Kant" S. 222.

gesprochen hat. Der Schlüssel ist daher im ganzen Zusammenhange seiner Auffassungsweise zu suchen; und zwar muß er schon in den „Biblischen Betrachtungen" und den unmittelbar folgenden „Brocken" zu finden sein. Denn schon dort wird jener Übergang gemacht, schon dort ist von der „Sprache" der Natur die Rede, in der sich Gott wie in der Schrift, nur für das natürliche Auge undeutlicher offenbare,[1]) und in ganz gleichartigem Bilde von dem „Buche" der Natur und der Geschichte, die dem göttlichen Worte gleichgestellt werden.[2]) Wir müssen hier wieder auf die ursprünglichen, grundlegenden Eindrücke jener entscheidenden Londoner Bibellektüre zurückgehn. Denn daß hier die Wurzeln auch seiner Sprachtheorie liegen, spricht Hamann selbst mittelbar aus in den Worten der „Biblischen Betrachtungen": Die heilige Schrift sollte unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst sein, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten, woraus sie beständen und zusammengesetzt würden."[3]) Bei dieser Lektüre nun machte Hamann die für sein ferneres inneres Leben fundamentale Erfahrung, daß in unscheinbaren, anscheinend ganz gewöhnlichen, aus dem Leben des Tages unmittelbar vertrauten Worten, Wendungen, Bildern u. s. w. ein allem Gewöhnlichen weit entrückter, erhabener, ja göttlicher Sinn verborgen sein könne. Warum aber hat sich, fragt er staunend, Gott in dieser „Knechtsgestalt" der gemeinen Sprache dem Menschen offenbart? Die Antwort darauf hatte er mittelbar selbst schon gegeben in jener Erstlingsschrift, dem sieben Jahre zuvor verfaßten „Lateinischen Exerzitium", wo es, wie schon angeführt, heißt: „Sane est defectus stationis nostrae, ut materialibus istis ideis perinde ac verbis carere

---

[1]) Schr. I, 86. [2]) Schr. I, 148. [3]) Schr. I, 121.

nequeamus." [1]). Weil unser Denken das Geistige und zumal das Geistliche, das Göttliche nur im Bild und Gleichnis erfassen kann,[2]) weil es unentrinnbar in die Schranken gebannt ist, die ihm die notwendige Entstehung aller unsrer Erkenntnis aus der Sinnlichkeit zieht, — Hamann war ja, wie ausgeführt, von Anbeginn Sensualist, — darum hat Gott sich in seinem „Worte" uns Menschen nur gleichnishaft, in der Hülle der niedern, ihre Bilder der Sinnenwelt entlehnenden Erdensprache offenbaren können. Und was sich so Hamann als theoretische Einsicht aus den grundsätzlichen Voraussetzungen seines Denkens ergab, das war ihm in jener erschütternden Gemütsumwälzung zugleich zu unmittelbarer, lebendiger Erfahrung geworden. War ihm zuvor das Verständnis für die „innige Zutätigkeit" Gottes, wie er es einmal nennt,[3]) verstockt und verschlossen geblieben, so eröffnete sich ihm nun auf einmal in längst bekannten, niedrigen, gewöhnlichen Worten ein „verborgener", „geheimnisvoller", mystischer Sinn. Was Wunder, daß sich ihm die neue Erkenntnis tief in die Seele drückt: „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsre Erkenntnis sinnlich, figürlich ist, und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Zeichen abstrakter, geistiger und höherer Begriffe macht. — Ich wiederhole mir selbst diese Betrachtung so oft, weil sie mir ein Hauptschlüssel gewesen ist, Geist, Hoheit und Geheimnis, Wahrheit und Gnade da zu finden, wo der natürliche Mensch nichts als eine poetische Figur, Tropen oder Idiotismen der Grundsprache, der Zeiten, des Volks — — findet."[4]) Und wie nun zu dem Menschen nicht anders geredet werden kann als in Gleichnissen, Figuren und Tropen, so kann er

[1]) Schr. II, 316. [2]) Vgl. auch Schr. I, 123.
[3]) Schr. II, 276. [4]) Schr. I, 99/100.

selbst nicht anders sprechen. Denn da sein Denken „sinnlich und figürlich“ ist, muß auch der Ausdruck dieses Denkens, die menschliche Sprache, die Offenbarung gleichsam des innern Menschen, „sinnlich und figürlich“ sein. Der Mensch kann, mit andern Worten, ebenso wie die Gottheit, sein Inneres nur gleichnishaft offenbaren. Die menschliche Sprache ist in dieser Beziehung das Gegenbild der göttlichen Sprache in der Erfahrungswelt und dem Logos: „Unsere Worte sind Allegorien der Gedanken oder Bilder derselben.“[1]) Wollen wir in kürzester Prägnanz diese ganze höchst eigenartige und für uns heute so schwer verständliche Sprachauffassung Hamanns kennzeichnen, so brauchen wir nur eine einzige Stelle der „Biblischen Betrachtungen“ mit Hinzufügung zweier Worte (natürlich im Sinne des Magus) wiederzugeben: „Alle Werke Gottes sind Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften; und so, scheint es, ist die ganze körperliche Natur ein Ausdruck, ein Gleichnis der Geisterwelt. Alle endliche Geschöpfe sind nur imstande, die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehn,“[2]) und — so dürfen wir diese Prämissen der Hamannschen Sprachtheorie zur Conclusio ergänzen — auszusprechen.

Wir fassen das außerordentlich wichtige, für den Fortgang der Untersuchung wesentlich bestimmende Ergebnis dieser Ausführung nochmals kurz zusammen. Jener vielberufene Übergang in Hamanns Theorie von der göttlichen zur menschlichen „Sprache“ liegt in seiner, im dritten Kapitel ausführlich dargelegten Überzeugung von der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, derzufolge dieses die Wahrheit und das Wesen der Dinge nur in der Form des Gleichnisses zu erfassen vermag. Unserer sinnlichen Empfindung sind nach

---

[1]) Schr. I, 67. [2]) Schr. I, 88.

ihm die Dinge gegeben als Sinnbilder des wahrhaft Seienden; unserem höhern Erkenntnisvermögen, der Vernunft, insofern sie sich mit dem Glauben erfüllt,[1]) Natur und Geschichte und zuhöchst das göttliche Wort gleichfalls als Sinnbilder des Göttlichen, nur solche höherer Ordnung. Dieser Organisation des menschlichen Geistes gemäß kann ihm die göttliche Offenbarung nur in symbolischer Gestalt zuteil werden: in den großen Symbolen der Natur, der Geschichte, der Schrift „spricht" die Gottheit zum Menschen. Und aus demselben Grunde kann der Mensch selbst sein Wesen bloß gleichnishaft kundtun: in dem Symbol der Sprache offenbart er sein Seelenleben. Das „Wort", die „Sprache" aber ist in beiden Fällen das Mittel dieser symbolischen Offenbarung, das allegorische Gefäß eines höhern Inhalts: so dort Natur, Geschichte und Schrift, ja der menschgewordene Logos als „Sprache" Gottes, so hier das Wort oder die Sprache im menschlichen Sinne. Die völlige Parallele zwischen der Offenbarung Gottes in seinem „Worte" und der des menschlichen Seelenlebens im „Worte", in der Sprache des Menschen liegt also klar zutage. — Freilich ergibt sich hier noch eine logische Schwierigkeit. Im Grunde ist nämlich die menschliche Sprache, als „Allegorie" des Gedankens, der seinerseits wieder „figürlich" ist, keine unmittelbare Symbolisierung des menschlichen Innern, bezw. des figürlich Erkannten, sondern erst eine solche zweiter Ordnung. Allein bei Hamanns geschilderter unlogischer, ja antilogischer Denkweise, wie bei dem Fragmentarischen seiner hierher gehörigen Äußerungen dürfen wir uns nicht wundern, daß diese Einsicht bei ihm nirgends hervortritt. Die Sprache (im menschlichen

[1]) Die andere, bloß natürliche Vernunft kann ja nach ihm nur Zusammengehöriges scheiden, täuschen, lügen, im besten Falle aber durch Selbsterkenntnis ihrer Ohnmacht zum Glauben hinführen.

Sinne) ist ihm, wie aus den wiedergegebenen Stellen hervorgeht, bald Allegorie der Gedanken, bald Symbolisierung der Außendinge, bald auch Abbild des Innern des Sprechenden.[1]) Alles dies fließt seinem geistigen Auge zusammen zu dem einen entscheidenden Merkmal: Symbol. — Überhaupt ist ihm seine ganze Theorie mit ihren Folgerungen natürlich niemals zu einem solchen Grade der Bewußtheit gediehen, wie er bei dem Versuche erklärender Wiedergabe notwendigerweise angestrebt werden muß.

Weil sich also Hamann im „Worte" im prägnanten Sinne, d. h. im Worte Gottes, in der heiligen Schrift, in den entscheidenden Stunden seines Lebens ungeahnte Tiefen der Offenbarung durch allegorische Deutung erschlossen hatten, knüpfte sich ihm fortan mit gewaltiger Gefühlsbetonung an die Vorstellung des „Wortes", der Sprache, sogleich diejenige eines symbolischen Ausdrucks transzendenten Sinnes, bildete sich in seinem Bewußtsein mit innerer Folgerichtigkeit eine Gedankenreihe, deren Angelpunkte die Parallelbegriffe der göttlichen und menschlichen „Sprache" darstellen. Beide Begriffe finden ihren Einheitspunkt in dem beiden gleicherweise gemeinsamen symbolischen Momente: hier wie dort ist die Sprache Allegorie, bildliche Versinnlichung eines Unsinnlichen, eines transzendenten Sinnes. Daraus rechtfertigt sich die einheitliche Bezeichnung: „Sprache" im allgemeinsten Sinne bedeutet für Hamann eben nichts anderes als sinnbildliche Offenbarung eines Geistigen, einer „Idee", wie wir es nach platonischer Terminologie nennen dürfen, da ja diese ganze Weltansicht, wie im zweiten Kapitel dargetan wurde, unverkennbar auf platonischen Grundgedanken beruht. Das wesentliche kon-

---

[1]) Vgl. z. B. auch Gild. V, 508.

stituierende Element in Hamanns Sprachbegriff, wenn man ihn im weitesten Sinne faßt, ist also der Charakter als Symbol. Hierdurch gibt er sich unmittelbar kund als folgerichtigen Ausfluß der in den allgemeinen Kapiteln näher analysierten Weltauffassung des Magus, die wir in kürzestem Ausdruck als symbolische ansprechen mußten, und es erhellt deutlich, wie nahe er dem Mittelpunkte jener Weltauffassung steht. Ja das „Wort" in dem weiten und vieldeutig durcheinanderspielenden Sinne, in dem es Hamann als Übersetzung von „Λόγος" gebraucht, kann geradezu als das symbolische Kennwort seiner Weltansicht betrachtet werden, als der „Talisman", um ein von ihm Kant gegenüber gebrauchtes Bild anzuwenden,[1]) mit dem er den „Zauberbau" seines Gedankensystems — soweit bei ihm von solchem die Rede sein kann — aufgeführt hat.[2])

Drei Äußerungen mögen uns zunächst noch diese Einsicht in den wesentlich symbolischen Charakter seines Sprachbegriffs im einzelnen bewähren. Die eine, die sich in den „Biblischen Betrachtungen" findet, weist nochmals auf den eben dargelegten Ursprung dieser Gedankenreihe zurück: „Nächst dem Reichtume Gottes in der Natur, der aus Nichts entstand, ist keine größere Schöpfung als diese der menschlichen Begriffe und Empfindungen zu himmlischen und göttlichen Geheimnissen, diese Allmacht der menschlichen Sprache zu den Gedanken der Cherubim und Seraphim. Wie schwellen, wie glühen, wie rauschen die sinnlichen Eindrücke zu Gefühl und Augenschein des Glaubens und des Geistes!"[3]) Wird hier die symbolisierende Fähigkeit der Sprache, zunächst der Bibelsprache,

---

[1]) Gild. V, 513.

[2]) Vgl. auch Gild. V, 509, wo er die ganze Philosophie zu einer „Grammatik" machen will, und 516.

[3]) Schr. I, 107/8.

also des göttlichen „Wortes", in dithyrambischem Schwunge gepriesen, so lautet die folgende, die menschliche Sprache charakterisierende, ja fast definierende Stelle aus der „Aesthetica in nuce" wesentlich klarer und bestimmter: „Reden ist übersetzen — aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heißt, Gedanken in Worte — Sachen in Namen — Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch — historisch oder symbolisch oder hieroglyphisch — und philosophisch oder charakteristisch sein können. Diese Art der Übersetzung (verstehe Reden) kommt, mehr als irgend eine andere, mit der verkehrten Seite von Tapeten überein — — oder mit einer Sonnenfinsternis, die in einem Gefäße voll Wassers in Augenschein genommen wird." [1]) Diese Stelle dürfte (abgesehn von der Einteilung der Zeichen, die auch durch die beigefügten Verweisungen, wie fast immer bei Hamann, keineswegs deutlicher wird) seine Auffassung von der der Sprache wesentlichen symbolisierenden Funktion am einleuchtendsten wiedergeben. Die Parallele zwischen der göttlichen und der menschlichen Sprache endlich und ihr wesentliches Übereinkommen im Symbolbegriff stellt uns eine Briefäußerung an Lindner [2]) klar vor Augen: „Das unsichtbare Wesen unsrer Seele offenbart sich durch Worte — wie die Schöpfung eine Rede ist, deren Schnur von einem Ende des Himmels bis zum andern sich erstreckt. — Zwischen einer Idee unsrer Seele und einem Schalle, der durch den Mund hervorgebracht wird, ist eben die Entfernung als zwischen Geist und Leib, Himmel und Erde. Was für ein unbegreiflich Band verknüpft gleichwohl diese so voneinander entfernten Dinge? Ist es nicht eine Erniedrigung für unsre Gedanken, daß sie nicht anders sichtbar gleichsam werden können,

---

[1]) Schr. II, 262/4. [2]) Schr. I, 449/50.

als in der groben Einkleidung willkürlicher Zeichen; und was für ein Beweis göttlicher Allmacht — und Demut — daß er die Tiefen seiner Geheimnisse, die Schätze seiner Weisheit in so kauderwelsche, verworrene und Knechtsgestalt an sich habende Zungen der menschlichen Begriffe einzuhauchen vermocht und gewollt."

Aus dieser grundsätzlichen Überzeugung Hamanns vom Wesen der Sprache als der Vermittlerin des Unsinnlichen in bildlicher, allegorischer Form, als des Bindegliedes der geistigen und der sinnlichen Welt vermittelst des ihr eigenen Symbolcharakters, einer offenbar durchaus metaphysischen, ja an das Mystische streifenden Sprachauffassung,[1]) ergeben sich nun mit logischer Notwendigkeit höchst wichtige Folgerungen, die Hamanns Stellung zu den einzelnen sprachlichen Problemen großenteils bestimmen. Wir müssen uns hier durchaus auf das im vierten Kapitel über seine Geschichtsbetrachtung Gesagte beziehn: denn da er gleicherweise auf die Sprache wie auf die Geschichte diesen metaphysischen Symbolbegriff anwendet und da die Sprache ein geschichtliches Objekt ist, so ergeben sich notwendigerweise für seine Sprachauffassung die entsprechenden Konsequenzen aus solchen Voraussetzungen wie für seine Geschichtsauffassung.

Also auch die Sprache wird bei folgerichtiger Durchführung dieser Ansicht eigentlich zum bloßen Gefäß eines ihr an sich fremden Inhaltes, zu einer Spiegelung ohne eigne Wesenheit, zur Hülle[2]) oder zum Schattenbild herabgesetzt. Und namentlich wird ihr mit dem immanenten Sinne und der Wesenhaftigkeit auch die innere Triebkraft, das selbständige

[1]) Er spricht selbst einmal von seinen „mystischen Begriffen von der Sprache" (Schr. VI, 221).

[2]) Als „Kleid" des Gedankens wird sie Schr. I, 388 bezeichnet.

Leben, die Spontaneität abgesprochen. Dies ist nun, wie mir scheint, eine außerordentlich bedeutsame, für Hamanns Sprachauffassung entscheidende Folgerung. Es ist einer der grundlegenden sprachphilosophischen Gedanken Wilhelms von Humboldt, der bis heute auf unsere Sprachforschung bestimmend wirkt und ihr fortdauernd Probleme stellt,[1]) daß die Sprache nicht als ein „totes Erzeugtes", sondern als „Erzeugung", nicht als „Werk", sondern als „Tätigkeit" zu betrachten sei, als „die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen". Auf diesem tragenden Grundgedanken der Humboldtschen Sprachtheorie, auf dieser dynamischen Sprachauffassung, baut sich seine für die weitere Entwicklung der sprachgeschichtlichen Prinzipienwissenschaft epochemachende Lehre von der Sprachform auf;[2]) auf ihm beruht also zuletzt aller fernere Fortschritt in der grundsätzlichen Auffassung der Sprache. Diese Gedanken waren nun dem achtzehnten Jahrhundert überhaupt fremd geblieben. Das Wichtige aber ist für uns, daß Hamann durch seine symbolische Sprachauffassung sich im geraden Gegensatze zu dieser Entwicklung der Folgezeit befindet, indem ihm folgerichtigerweise die Sprache grundsätzlich als alles Eigenlebens bar gelten mußte. Und wenn er sich auch, seiner ganzen unlogischen Art zufolge, diese Konsequenz seines Grundgedankens nie theoretisch klar gemacht hat, wenn auch zudem, wie sogleich zu zeigen sein wird, andere Sprachbegriffe in seinem Denken

---

[1]) Vgl. H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte, 3. Aufl., Halle 1898, S. 99.

[2]) Vgl. W. von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues u. s. w., nam. §. 8; und dazu Steinthals Erläuterungen („Die sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt, herausgegeben und erklärt" von H. Steinthal, Berlin 1884).

diesen ersten mannigfach durchkreuzen, so blieben doch die verhängnisvollen Wirkungen dieses schweren prinzipiellen Mangels der bei ihm vorherrschenden symbolischen Auffassung nicht aus, wie sich namentlich bei der Behandlung der Frage nach dem Ursprunge der Sprache ergeben wird.

Und auch die zweite oben bezüglich der Geschichte dargetane wichtige Folgerung ist aus jener Anschauungsweise ebenso für die Sprache abzuleiten. Auch hier schließt jenes Prinzip konsequenterweise den Entwicklungsgedanken aus. Denn, wie dort im Hinblick auf die historischen Phänomene ausgeführt wurde, kann es auch zwischen den sprachlichen Erscheinungen als bloßen Abbildern ohne eigne Wesenhaftigkeit keinen innern Zusammenhang, kein Verhältnis des organischen Erwachsens des einen aus dem andern geben. Freilich hat auch hier Hamann diese Konsequenz nicht streng gezogen: es finden sich bei ihm vereinzelte Ansätze zu geschichtlicher Auffassung sprachlicher Tatsachen. So kann man einen solchen namentlich in dem von ihm oft betonten Gedanken finden, daß mit dem Wandel der Begriffe, z. B. der philosophischen oder der religiösen, auch die Sprache sich wandle.[1]) Indessen interessiert hierbei Hamann nach dem Zusammenhange dieser Stellen nicht sowohl das historische Moment, als vielmehr die philosophische Frage des Zusammenhangs von Sprache und Denken, wie im achten Kapitel noch näher zu zeigen sein wird. Ferner gehören hierher verstreute Bemerkungen, wie die, daß die älteste Sprache Musik und das Urbild alles Zeitmaßes gewesen sei;[2]) die verwandte, daß in der ältern Sprache der Rhythmus und die Accentuation die jetzige Dialektik vertreten habe;[3]) daß die „Migrationen“ der lebenden Sprachen Licht über ihre Eigen-

[1]) Vgl. Schr. I, 388, 414, II, 32, 122 ff., 206; Gild. V, 56.
[2]) Schr. VII, 10. [3]) Schr. II, 125.

schaften geben könnten;[1]) und endlich, daß derjenige nicht berufen zu sprachlichen Reformen sei, der nicht in die „Gebärmutter der Sprache" hinaufsteige;[2]) vor allem aber der bedeutsame Gedanke, daß sich von der Sprache aus wichtige Einsichten in die Geschichte der Völker und der menschlichen Seele ergeben könnten.[3]) Allein alle diese geschichtlichen Ausblicke bleiben doch mehr oder minder bloße Einfälle, ohne Zusammenhang, Begründung und Folge. Die prinzipielle Auffassung und das dadurch in seiner Richtung bestimmte Interesse Hamanns ließ derartige Betrachtungen dauernd und nachhaltig nicht aufkommen. Die mystisch-symbolische Fassung des Sprachbegriffs schließt eben im Grunde den historischen Gesichtspunkt aus. Gerade an diesem Punkte ist Herder nicht nur über Hamann hinausgegangen, sondern in vollen Gegensatz zu ihm getreten. Und nur dadurch konnte der geschichtlichen Sprachauffassung und damit der Sprachwissenschaft in unserm heutigen Sinne der Boden bereitet werden.

Dieser symbolische Sprachbegriff Hamanns konnte sich nun aber begreiflicherweise auf die Länge nicht in dieser abstrakten, wirklichkeitsfernen Allgemeinheit erhalten, besonders dann nicht, wenn es sich um ein bestimmtes sprachliches Problem handelte. Vielmehr blieb trotz der dauernden Vorherrschaft der dargelegten Sprachauffassung doch das Bedürfnis nach bestimmterer und den einzelnen Problemen angemessenerer Fassung des Begriffs in Hamann lebendig. Die Frage nach dem Wesen der Sprache, verbunden mit der Klage über die mangelnden philosophischen Einsichten seines Zeitalters hierüber, kehrt bei

---

[1]) Schr. II, 210. [2]) Schr. VI, 39.

[3]) Schr. I, 449. Das einzelne wird im folgenden an seiner Stelle zu besprechen sein, soweit es Licht auf die allgemeine Theorie wirft.

ihm immer wieder.[1]) So gibt er denn sogleich in seiner ersten, speziell Sprachliches behandelnden Schrift, in dem „Versuch über eine akademische Frage", eine neue Definition: „Da der Begriff von dem, was man unter Sprache versteht, so vielbedeutend ist; so wäre es am besten, denselben nach der Absicht zu bestimmen, als das Mittel, unsere Gedanken mitzuteilen und anderer Gedanken zu verstehn."[2]) Auf eine nähere Entwicklung dieses Begriffs will er, wie er sogleich ausdrücklich hinzufügt, nicht eingehn.[3]) Die Unzulänglichkeit dieser Definition, nach der alle Ausdrucksbewegungen als Sprache anzusehn wären, und die gar nicht besagt, worin dieses Mittel zur Mitteilung eigentlich besteht, liegt auf der Hand. — Eine zweite teleologische Begriffsbestimmung ist es, wenn Hamann später einmal die Sprache bezeichnet als die „wahre Kunst zu denken und zu handeln oder sich mitzuteilen und andere zu verstehn und auszulegen",[4]) wobei allerdings unklar bleibt, wie er im selben Atem von der Sprache als „Mathematik" reden kann. Es fragt sich nun, wie man diesen teleologischen Sprachbegriff näher zu deuten habe. Teleologisch war auch der herrschende Sprachbegriff der Aufklärungsphilosophie. Auch Bacon, Hobbes, Locke, Spinoza, der französische Sensualismus und Materialismus faßten die Sprache als Mittel der wechselseitigen Verständigung auf. Aber ihre Teleologie (in sprachlicher Hinsicht) bestimmt sich näher als Utilitarismus, als gewöhnliche Nützlichkeitslehre: Sprache ist ein von den Menschen

[1]) Vgl. z. B. Gild. V, 15; Schr. II, 120, 128 u. 204.

[2]) Schr. II, 128.

[3]) An einer andern Stelle entschlägt er sich einer Entwicklung des Begriffs „Sprache" mit den charakteristischen Worten: „Weil es mir nicht gegeben ist, hierüber viel κατ' ἐξοχὴν zu sagen, so werde meine Betrachtungen κατ' ἄνθρωπον anstellen" (Schr. II, 204).

[4]) Schr. VI, 325/6.

erfundenes Werkzeug zum gegenseitigen Verkehr. Prägnanten Ausdruck gibt dieser unorganisch-rationalistischen Ansicht noch Tiedemann in dem von Hamann rezensierten „Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache“ (Riga 1772), indem er schreibt: „Die Sprache ist ein Inbegriff, eine Sammlung von Tönen, durch deren Verbindung und Folge aufeinander man sich seine Gedanken einander mitteilt.“[1]) Sind nun jene Begriffsbestimmungen Hamanns in diesem utilitaristischen Sinne aufzufassen? Die erste nach dem Wortlaute — denn auf diesen sind wir mangels weiterer Ausführung angewiesen — unzweifelhaft. Die zweite dagegen scheint etwas anderes zu meinen; ja man könnte deshalb, weil Hamann dort die Sprache mit der Demosthenischen Actio vergleicht und nicht als Gedächtniswerk angesehn wissen will, zu der Annahme sich versucht fühlen, daß ihm hier doch eine Vorahnung der Humboldtschen Sprachansicht aufgegangen sei. Indessen dünkt es mir dennoch sehr mißlich, auf eine so ganz vereinzelte Äußerung weitführende Schlüsse aufzubauen, zumal der solchergestalt zu erschließende Gedanke zu Hamanns ganzem sonstigen Denken über Sprachliches in Widerspruch treten würde. Es wird doch auch hier wohl im wesentlichen nur wieder der praktische Zweck der Sprache bezeichnet werden sollen. Jedenfalls hat die etwa in jener Äußerung neu auftretende Anschauung keinerlei nachweisbare Folgen in Hamanns Sprachtheorie hinterlassen. — Endlich scheint der Magus in dem „Versuch über eine akademische Frage“ noch eine weitere Definition versuchen zu wollen, indem er von dem Verhältnis zwischen dem Erkenntnisvermögen der Seele und dem „Bezeichnungsvermögen“ ihres Leibes spricht.[2]) Es könnte hier ja möglicher-

[1]) A. a. O. S. 14. [2]) Schr. II, 120/1.

weise Einfluß der gleichzeitigen französischen Sprachphysiologie — oder dessen, was man damals so nannte — vorliegen, und insofern könnte man sich mit Weber[1]) an die physiologisch-psychologische Auffassung der Sprache als Ausdrucksbewegung bei Wundt[2]) und überhaupt in der modernen Psychologie und psychologisch orientierten Sprachwissenschaft gemahnt fühlen. Indessen möchte ich auch hier den vereinzelten Ausdruck nicht pressen und aus ihm nicht eine weitere Sprachdefinition Hamanns herauslesen. Gerade weil, wie Weber mit Recht bemerkt,[3]) sich bei Hamann Anklänge an fast alle spätern Sprachauffassungen finden lassen, scheint es mir methodisch geboten, statt durch mehr oder minder unsichere und subjektive Ausdeutungen zweifelhafte und unbeweisbare Zusammenhänge zu konstruieren, und so das ohnehin reichlich komplizierte Bild seiner Ansichten hoffnungslos zu verwirren, vielmehr die wirklichen, von ihm selbst an die Hand gegebenen Grundauffassungen und Zusammenhänge — oder Widersprüche — möglichst scharf hervorzuheben.

Im wesentlichen finden wir also eine doppelte Sprachauffassung von Hamann vertreten, eine metaphysische und eine empirische, eine fast mystische und eine rationalistische. Beide sind aus grundsätzlich verschiedenen, ja gegensätzlichen Gedankenkreisen hervorgewachsen: die erste, wie wir sahen, unmittelbar aus dem Kerne seiner religiös-philosophischen Weltanschauung; die andre aus den Voraussetzungen der das Zeitbewußtsein beherrschenden englisch-französischen Aufklärungsphilosophie. Eine eigentliche Vermittlung kann es daher zwischen beiden Auffassungen nicht wohl geben; sie sind sich prinzipiell ent-

---

[1]) „Hamann und Kant" S. 220.

[2]) Im ersten Teile der „Völkerpsychologie".

[3]) A. a. O. ebenda.

gegengesetzt. Es leuchtet nun ohne weiteres ein, daß die von außen durch die Zeitströmung an Hamann herangebrachte rationalistische Ansicht, die in seinem Bewußtsein außer allem Zusammenhange mit seinen sonstigen Überzeugungen, vielmehr diesen feindlich gegenüber stand, sich dauernd darin nicht behaupten konnte. Hamann hat sie offenbar mehr aus Verlegenheit aufgenommen, als er an bestimmte sprachliche Probleme herantrat und nun mit seiner abstrakten und unklaren symbolischen Auffassung nichts anzufangen wußte. — In einem Punkte freilich kommen die einander so fremden Anschauungsweisen doch überein: beide fassen nämlich die Sprache gleichmäßig als Ding, als „totes Erzeugtes", wie Humboldt sagt, auf. Denn ob man nun die Sprache als System von Allegorien oder als Werkzeug des wechselseitigen Verkehrs ansieht, durch beide Bestimmungen wird offenbar eine innere, lebendige Spontaneität ausgeschlossen. Man mag hier mit Steinthal an die Starrheit und Unlebendigkeit des Substanzbegriffs der Metaphysik und der Psychologie des 18. Jahrhunderts erinnern. Und auch darin liegt eine Ähnlichkeit der beiden Betrachtungsarten, daß sie gleicherweise unfähig sind, die unendlich reiche und mannigfaltige Wirklichkeit der Sprache zu erfassen: die symbolische wegen ihrer Unbestimmtheit und abstrakten Allgemeinheit, die rationalistische wegen ihrer Enge und dürftigen Einseitigkeit.

Aber wie gesagt, der innere Gegensatz beider Auffassungen war trotzdem zu groß; die von außen gekommene mußte zuletzt der von innen heraus mit psychologischer Notwendigkeit erwachsenen weichen. Daher finden wir die erstere nur in wenigen Äußerungen und ohne weitere Entwicklung vertreten. Die symbolische dagegen erscheint in verschiedenen Einkleidungen immer wieder, so namentlich auch in dem Vergleich der

Sprache mit dem Gelde, wobei in Anlehnung an Leibniz' „Unvorgreifliche Gedanken" die Worte als „Rechenpfennige", d. h. eben als Zeichen und Symbole der Gedanken, den Münzen als symbolischen Trägern des Wertes gleichgestellt werden.[1]) Und der Allgemeinheit des symbolischen Sprachbegriffs entspricht es, wenn Hamann folgerichtigerweise auch die Bräuche, nach ihrer Natur als „Zeichen", als eine Art Sprache auffaßt und ihre „Geschichte und Philosophie" mit derjenigen der Wörter vergleicht.[2]) In den letzten Lebensjahren wandte sich dann des Magus Interesse immer ausschließlicher der Frage nach dem Verhältnisse von Sprache und Erkenntnis zu, und dabei trat dann natürlicherweise der Logosbegriff, der einstige Ausgangspunkt seiner Sprachauffassung, wieder in den Vordergrund seines Bewußtseins. Freilich konnte dieser unbestimmte, mystische Begriff die Frage nur verwirren, so daß Hamann sich wirklich, wie er es einst in drastischem Bilde prophezeite, über diesem „Markknochen zu Tode genagt hat".[3]) Doch seine Stellung zu diesem spezielleren Problem und den Versuch, seinen Sprachbegriff zur Erkenntnistheorie in Beziehung zu setzen, näher darzulegen, wird Aufgabe des achten Kapitels sein.

6. Kapitel. b. **Der Ursprung der Sprache.**[4])

Wie alle im Altertum entstandenen Wissenschaften, ist auch die Sprachwissenschaft aus metaphysisch-mythischen An-

[1]) Schr. II, 135 ff. (diese Stelle dürfte übrigens das tatsächliche Ergebnis der Schr. I, 390 geplanten „allgemeinen Betrachtungen über die menschliche Sprache überhaupt" darstellen; vgl. Schr. III, 105), VIII a, 94/5; Gild. V, 671, auch Schr. II, 32.

[2]) Schr. II, 209. [3]) Schr. VII, 151 (1784; an Herder).

[4]) Vgl. H. Steinthal: Über den Ursprung der Sprache, 3. Aufl., Berlin 1877 S. 42—60; R. Haym: Herder u. s. w., Bd 1 S. 400 bis 409 u. 491 ff.; Friedrich Lauchert: Die Anschauungen Herders über den

fängen herausgewachsen: lange bevor die alexandrinische Grammatikerschule sich bildete, wurde das Problem des Ursprungs der Sprache, metaphysisch gefaßt, von den hellenischen Philosophen lebhaft verhandelt.[1]) Aber in der abstrakten und vieldeutigen Formulierung, ob die Sprache „φύσει" oder „θέσει" entstanden sei, ließ sich die Frage nicht wohl einer begründeten Entscheidung näher bringen, und so kommt denn auch die berühmteste literarische Behandlung, Platons „Kratylos", nicht wesentlich über vieldeutige Allgemeinheiten hinaus. Dagegen entschied sich Aristoteles bestimmt dahin, die Sprache sei durch Übereinkunft, „κατὰ ξυνθήκην" zustande gekommen. An diese Theorie knüpfte dann in neuerer Zeit[2]) seit Bacon die englische Aufklärungsphilosophie wieder an; nur Hobbes vertrat, seinen eigenartigen sozialphilosophischen Voraussetzungen zufolge, einen mehr naturalistischen Standpunkt. Dagegen nimmt z. B. Locke im dritten, von der Sprache handelnden Buche seines „Essay concerning human understanding" (1690) ohne weitere Erörterung an, die Worte seien vom Menschen willkürlich zur Bezeichnung der Dinge erfunden worden, eine Anschauung, die zwar von seinem philosophischen Gegner Leibniz zugunsten einer wenigstens teilweise „natürlichen" Entstehung der Worte bekämpft wurde, ohne daß aber diese Natürlichkeit und Notwendigkeit der Benennung der Dinge eine einigermaßen befriedigende Begründung erfahren hätte.[3]) Die Bacon-

---

Ursprung der Sprache u. s. w. (Euphorion, 1. Bd 1894 S. 747 ff., nam. S. 766—71); und W. Wundt: Völkerpsychologie, 1. Bd: Die Sprache, 2. Teil S. 584 ff.

[1]) Vgl. das Nähere bei Steinthal: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, Berlin 1863.

[2]) Vgl. zum folgenden Th. Benfey: Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869.

[3]) So heißt es in der „Brevis designatio meditationum de originibus gentium ductis potissimum ex indiciis linguarum" S. 2:

Lockesche Theorie, die, dem rationalistischen Geiste der Zeit gemäß, allgemeine Verbreitung auch in Deutschland fand, als eine irreligiöse Lehre betrachtend und bekämpfend, stellten die geistlichen Gegner des Deismus, wie der Shakespeareherausgeber Bischof William Warburton („The Divine Legation of Moses“ 1738—41), John Leland („The Advantage and Necessity of Revelation“ 1764) u. a. die supranaturalistische Annahme einer göttlichen Verleihung der Sprache auf, sei es nun auf dem Wege eines geheimnisvollen Unterrichts oder kurzweg durch unmittelbare Wunderwirkung. Die Behauptung Warburtons hinwiederum suchte der Begründer des französischen Sensualismus, Condillac, in seinem „Essai sur l'origine des connoissances humaines“ (2 Bde, Amsterdam 1746—54) zu widerlegen, indem er entschieden für den menschlichen Ursprung eintrat, zugleich aber der rationalistischen Hypothese, in teilweiser Ausführung von Hobbes' Gedanken, eine naturalistische gegenüberstellte, wonach die Sprache aus unartikulierten Ausdrucksbewegungen des tierischen Menschen allmählich entstanden (die später so genannte Interjektions- oder Naturlauttheorie) und in ihrer Ausbildung aus dem Bedürfnisse des dem Menschen angebornen geselligen

---

„Neque vero ex instituto profectae et quasi lege conditae sunt linguae, sed naturali quodam impetu natae hominum sonos ad affectus motusque animi temperantium. Artificiales linguas excipio — — in linguis paulatim natis orta sunt vocabula per occasiones ex analogia vocis cum affectu, qui rei sensum comitabatur.“ Und ähnlich in den „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ (1704): „Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (ex instituto) et il est vrai qu'elles ne sont point determinées par une nécessité naturelle, mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles, où le hasard a quelque part, tantôt morales, où il y entre du choix“ (III. Buch, 2. Kap. § 1; Oeuvres Philosophiques publ. par Rud. Er. Raspe, Amsterdam u. Leipzig 1765, S. 236).

Triebes zu erklären sei. — So finden wir um die Mitte des 18. Jahrhunderts drei Theorien über die Entstehung der Sprache vertreten, von denen zwei den menschlichen, eine den göttlichen Ursprung verteidigt.

Einer neuen Prüfung unterzog dieselben Rousseau in seinem (von der Dijoner Akademie nicht gekrönten) „Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes“ 1755. Von der gegen Condillac gerichteten, auch ihrerseits in gewisser Weise an Hobbes anknüpfenden Voraussetzung ausgehend, der Mensch sei ursprünglich ein ungeselliges Wesen und habe als solches im Naturzustande kein Bedürfnis nach sprachlicher Mitteilung, kann er sich weder für die sensualistische noch für die rationalistische Hypothese entscheiden: die Schwierigkeiten, die sich einer natürlichen Erklärung der Sprache entgegenstellen, dünken ihm unüberwindlich.[1]) Die geistvoll paradoxe Schrift des Bürgers von Genf machte gewaltiges Aufsehn und erregte natürlicherweise mannigfachen Widerspruch, so besonders auch den Moses Mendelssohns, der seiner Übersetzung[2]) ein „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig“ beifügte, in dem er im wesentlichen Rousseau gegenüber die rationalistische Konventionshypothese verteidigt, allerdings sie durch die Nachahmungs- und Interjektionstheorie

---

[1]) Später hat Rousseau in der posthum (1782) erschienenen Schrift „Essai sur l'origine des langues“ doch eine natürliche, im wesentlichen auf die Naturlauttheorie hinauslaufende Hypothese wenigstens angedeutet, vgl. Schr. VI, 276.

[2]) „Johann Jakob Rousseau, Bürgers zu Genf, Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen und worauf er sich gründe, ins Deutsche übersetzt; mit einem Schreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig und einem Briefe Voltairens an den Verfasser vermehret“, Berlin 1756. (Die Angabe Laucherts a. a. O. S. 758 Anm., das „Sendschreiben“ sei erst 1761 in Mendelssohns „Philosophischen Schriften“ gedruckt, ist also irrig.)

einigermaßen im naturalistischen Sinne des Sensualismus ergänzend und mildernd. Eine Verbindung der sensualistischen und der rationalistischen Annahme stellt auch die „Dissertation sur les différens moyens, dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées“ dar, welche 1754 in einer Sitzung der Berliner Akademie deren Präsident Maupertuis vortrug.[1]) Diese Abhandlung rief den Widerspruch des Berliner Konsistorialrats und Akademiemitglieds Johann Peter Süßmilch hervor, der 1756 in der gelehrten Versammlung den Nachweis vom göttlichen Ursprung der Sprache zu führen versuchte. Er bemüht sich zu zeigen, erstens, daß die Sprache bei ihrer Vollkommenheit und Ordnung nicht ohne Vernunft entstanden sein könne, zweitens aber, daß umgekehrt der Gebrauch der Sprache zu dem der Vernunft notwendig sei. An diesem Dilemma scheitere jede natürliche Erklärung des Sprachursprungs. Endlich wird noch im einzelnen die Unzulänglichkeit der Hypothesen darzutun versucht, welche die Entstehung auf Nachahmung, Not oder gesellschaftlichen Trieb zurückführen. Diese zunächst, wie es scheint, ziemlich unbemerkt gebliebene Untersuchung fand größere Beachtung erst, als sie zehn Jahre später im Druck erschien.[2]) So plante sogar Lessing, wie wir jetzt aus der Munckerschen Ausgabe seiner Schriften wissen, vermutlich in den Jahren 1766 oder 1767, also unmittelbar nach dem Erscheinen von Süßmilchs Abhandlung, eine Untersuchung „Von dem Ursprunge der ver-

---

[1]) In den 1755 zuerst gedruckten „Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots“ gibt Maupertuis mehr nur eine psychologische Hypothese von der Entwicklung der Sprachfähigkeit beim Einzelmenschen.

[2]) „Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe“, Berlin 1766.

schiedenen Sprachen", zu der sich in seinen „Collektaneis" unter dem Artikel „Babel" Spuren von Materialsammlung finden.[1]) Auf gleichzeitige Äußerungen Thomas Abbts, der Rousseau (und also auch Süßmilch) beizupflichten sich veranlaßt sieht, Wielands, der sich entschieden gegen Rousseau und Süßmilch für die natürliche Entstehung erklärt, und andrer einzugehn, ist hier nicht der Ort. Von größter Wichtigkeit aber für unsre Betrachtung ist die neue Phase, in welche die Entwicklung des Problems trat durch die 1769 von der Berliner Akademie gestellte Preisfrage: „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention?" Denn diese Frage ward die Veranlassung zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache", die 1770 von der Akademie gekrönt wurde und 1772 zu Berlin erschien (zweite Auflage in „Zwei Preisschriften" daselbst 1789).

Herder hatte sich schon zuvor in der zweiten (nicht öffentlich ausgegebenen) Auflage der ersten Sammlung seiner „Fragmente über die neuere deutsche Literatur" (1768), unter Zurückweisung der „höhern Hypothese" Süßmilchs, mit jener Frage beschäftigt, während er sie in der ersten Auflage (1767) noch abgelehnt hatte. Die Möglichkeit, daß ihn auch hier aus dem Umgange mit Hamann nachwirkende Gedanken anregten, ist nicht von der Hand zu weisen, wenn sich auch die Gedanken des Jüngers gerade in diesem Punkte offenbar schon früh von denen des Mentors entfernten, und wir zudem aus dieser Zeit keine hierher gehörigen Äußerungen Hamanns besitzen.[2]) Die Preis-

---

[1]) Vgl. „Lessings Sämtliche Schriften", hg. von K. Lachmann, 3. Aufl. besorgt von F. Muncker, Bd 15 S. 119 u. 152.

[2]) Man müßte denn etwa eine Bemerkung über Michaelis' un-

schrift aber ließ nun den Gegensatz in den Anschauungen des Schülers und des Meisters offen zutage treten und veranlaßte Hamann zu polemischer Darlegung seiner Ansicht über die Frage. Wir müssen uns daher zunächst den Gedankengang der bekämpften Schrift Herders in aller Kürze vergegenwärtigen.

Herder geht in der Beantwortung des ersten Teiles der Akademiefrage aus von dem Satze, daß der Mensch schon als Tier Sprache habe, also von einem Zugeständnisse an die naturalistische Hypothese Condillacs u. a., zeigt aber sogleich, daß aus diesen tierischen Reflexlauten, diesem „Geschrei der Empfindungen", diesem „Naturgesetz einer empfindsamen Maschine", trotz aller Verfeinerung niemals menschliche, mit verständiger Absichtlichkeit geübte Sprache habe entstehn können. Vielmehr sei gegenüber Condillac und Rousseau gerade der Unterschied zwischen Mensch und Tier als erster Gegenstand der Untersuchung des Ursprungs der menschlichen Sprache zu Grunde zu legen. Nun steht der Mensch den Tieren an Stärke und Sicherheit des Instinkts weit nach; auch hat er keinerlei angeborene Kunstfertigkeiten und -Triebe. Daher fehlt ihm auch die den einzelnen Tiergattungen mit jenen Fähigkeiten und Trieben, mit ihrer auf ein enges Gebiet des Interesses eingeschränkten Sphäre eigne instinktmäßige Sprache. Seine ganze Organisation weist ihn dagegen auf Mannigfaltigkeit und Weite der Wirksamkeit hin; seine Sinne, im einzelnen den tierischen an Schärfe nachstehend, besitzen durch ihre allgemeinere Richtung den Vorzug der Freiheit; seine Vorstellungs-

befriedigende Behandlung des Problems (in seiner „Beurteilung der Mittel u. s. w.") hierher rechnen (Schr. II, 228/9) oder eine solche auf Gen. 2, 19. 20 (Adams Namengebung) anspielende (Schr. III, 68) oder endlich eine kritische Äußerung über den Platonischen „Kratylos" (Schr. III, 114).

kräfte, nicht im engen Bezirke einer triebmäßigen Verrichtung festgebannt, haben weitere Aussicht, entwickeln sich zu mehrerer Helle. So leitet statt des vereinzelten und umschränkten Instinkts eine ihm als Menschen angeborne und natürliche, bewußt und zweckvoll wirkende innere Macht sein gesamtes organisches System, seine körperlichen und geistigen Kräfte zu Einheitlichkeit, Weite und lichtvoller Freiheit: die Besonnenheit, wie es Herder vorzugsweise nennt. Diese Besonnenheit, die unveräußerliche und wesentliche Eigentümlichkeit seiner Gattung seit Anbeginn, die geistige Beschaffenheit, die ihn nicht etwa an Stufen des Mehr oder Weniger, sondern an Art über das Tier erhebt, beweist nun der Mensch, indem er aus dem Ozean der seine Sinne durchrauschenden Empfindungen ein Bild herausgreift, mit freibewußter Sammlung bei ihm verweilt, sich Merkmale von ihm absondert, die ihn es künftig wiedererkennen lassen, kurz, es „anerkennt". „Wodurch geschah diese Anerkennung? Durch ein Merkmal, das er absondern mußte, und das als Merkmal der Besinnung deutlich in ihm blieb. — Dies erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele. Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden," die daher ebenfalls als unterscheidender Gattungscharakter dem Menschen mit innerer Notwendigkeit eigentümlich ist. — Nach dieser positiven Darlegung widerlegt Herder zunächst Süßmilchs Hypothese, indem er nachweist, daß aus der Antinomie: Ohne Vernunft keine Sprache — ohne Sprache keine Vernunft, gerade die Unmöglichkeit des göttlichen Unterrichts, vielmehr die notwendige Verbindung von Vernunft und Sprache folge. Auch auf die identische Bezeichnung beider in verschiedenen Sprachen (*λόγος* u. s. w.) deutet er, wiewohl nur im Vorübergehn, hin. Sodann aber geht er zur Entstehung der sinnlichen Sprachelemente über und zeigt, wie die tönende Natur selbst dem

Menschen die ersten Merkmale der Dinge ins Ohr töne; daher seien tönende Verba die ersten Machtelemente der ältesten Sprachen. Da nun alle Sinne, besonders im menschlichen Kindheitszustande, nichts als verschiedene Gefühlsarten einer Seele sind, alles Gefühl aber nach einem Empfindungsgesetz der tierischen Natur unmittelbar seinen Laut hat, so wird das Gehör zum Vermittler aller Sinne: wenn das Gefühl zur Deutlichkeit eines Merkmals erhöht ist, ist das Wort zur äußern Sprache da. Dieser Satz wird bekräftigt durch eine scharfsinnige Betrachtung über das Gehör als den „mittleren" der Sinne, das Verbindungselement der andern.

Dieser ganzen Theorie sucht nun Herder noch eine besondere Stütze zu geben durch den Nachweis, daß die Sprache tatsächlich auch genau so beschaffen sei, wie sie nach dieser Erklärung ihrer Entstehung beschaffen sein müsse. Indes kommen die hierbei angezogenen, großenteils sehr feinsinnigen Beobachtungen für unsern Zweck nicht weiter in Betracht. Ebensowenig die Beantwortung des zweiten Teiles der Preisfrage, welcher den Weg der „Erfindung" im einzelnen betrifft und in Herders weiterer Darlegung der psychischen Organisation des Menschen, namentlich nach der sozialen Seite, seine Lösung findet.

Das gewaltige Verdienst der glänzend und zugleich überzeugend geschriebenen Abhandlung Herders liegt vor allem darin, daß sie das Wesen der Sprache als des natürlichen und notwendigen Organs des Gedankens und daher ihr unauflösliches, inniges Verflochtensein mit dem menschlichen Geistesleben mit genialem psychologischen Blicke unvergleichlich klarer und tiefer erfaßt, als die bisherigen Ursprungshypothesen. Die verschiedenen Momente, welche diese einzeln herausheben, und die in der Sprache selbst mitsamt gegeben sind, das sinn-

liche und das geistige, das natürliche und das freiwirkende, begreift Herders Theorie in ihrer unzertrennlichen Zusammengehörigkeit, und es gelingt ihr, in der geistig-physischen Organisation des Menschen den Einheitspunkt zu finden, von dem aus die Sprache zugleich als natürliches und als freies Erzeugnis dieser Organisation erscheint. So jedenfalls im Prinzip. Und im Grundsatz hat sie damit unzweifelhaft die frühern Theorien endgültig überwunden. Aber sowohl ihre Mängel, Lücken, Unklarheiten oder Inkonsequenzen im einzelnen wie besonders auch das Neue, Überraschende und dem allgemeinen Stande des Denkens Vorauseilende der Untersuchung im ganzen mußten zunächst Widerspruch herausfordern. Und vor allem ist es leicht begreiflich, daß Hamann, der in der Sprache, wie in allem Diesseitigen, so ausschließlich das Symbol des Höhern, letzten Endes des Göttlichen sah, die Aufsehn erregende These seines Schülers und Freundes, die Sprache bilde den spezifisch menschlichen Unterscheidungscharakter von außen, wie die Vernunft von innen, als eine Art Verrat und Abfall von den einst in innigster Geistesgemeinschaft ausgetauschten Ideen erscheinen mußte. So wandte sich denn alsbald nach Erscheinen der von ihm mit Ungeduld erwarteten[1]) Schrift Herders der gereizte und enttäuschte Meister mit rücksichtsloser Schärfe gegen den ungetreuen Jünger.

Den Vorläufer dieser gegen Herder gerichteten Schriften bildet die Besprechung von Tiedemanns oben erwähntem, anonymem,[2]) im Geiste des kurzsichtigsten Rationalismus gehaltenem und die Entstehung der Sprache mit derjenigen der Redeteile verwechselndem „Versuch einer Erklärung des Ur-

---

[1]) Schr. IV, 5.

[2]) Hamann fragt noch im Jan. 1773 Herder nach dem Verfasser (Hoffmann: Herders Briefe an Hamann S. 246).

sprungs der Sprache" im 104. Stück der „Königsbergischen Zeitungen" von 1771. Sie geißelt mit gebührender Kürze und kaustischer Derbheit die Armseligkeit und Seichtigkeit dieses breiten Raisonnements. Dann folgt im 26. Stück des folgenden Jahrgangs (30. März 1772) die Rezension der Preisschrift. Diese bringt im wesentlichen nur Herders Polemik gegen die „höhere Hypothese", größtenteils mit des Autors Worten, die aber einigemal ironisch gegen ihn selbst gewandt werden. Überhaupt ist die Anzeige getränkt mit scharfer Ironie, die besonders Herders zuversichtliche Sprache und kühnes Vertrauen auf die Sieghaftigkeit seiner Beweisführung, anderseits seinen blühenden Stil mit überlegener Miene verspottet. Von dem positiven Ergebnisse der Abhandlung ist kaum die Rede, noch weniger von ihrem Gedankengange: man sieht hieraus deutlich, wie ausschließlich Hamanns Interesse zunächst auf Herders Stellung zur Frage des göttlichen Ursprungs gerichtet ist. Zum Schlusse läßt der Rezensent die Aufforderung an den „kabbalistischen Philologen" ergehn, die „Individualität, Authentizität, Majestät, Weisheit, Schönheit, Fruchtbarkeit und Überschwenglichkeit der höhern Hypothese zu rächen."[1])

Anstatt daß nun der „Philolog" diesem Begehren folgte, ergreift vielmehr „Aristobulos" (der Verfasser des „Versuchs über eine akademische Frage") für seinen „Landsmann von trauriger Gestalt", der „unter Frohnvögten längstens in ein erzapulejisch Lasttier verwandelt"[2]) sei, das Wort zu einer „Abfertigung" des Rezensenten in der Beilage zum 37. Stück des Jahrgangs. Wie es scheint, will hier Hamann dem schwer gekränkten Freunde, der sich dem gemeinsamen Vertrauten Hartknoch gegenüber bitter über das „hämische Pasquill" der

---

[1]) Schr. IV, 11. [2]) Schr. IV, 17.

Rezension beklagt hatte,[1]) eine Art Genugtuung geben. Allerdings ist diese sehr seltsamer Art und sieht sarkastischem Spotte verzweifelt ähnlich. Ohne nämlich irgendwie unmittelbar auf Herders Abhandlung Bezug zu nehmen, gibt Hamann der Frage von vornherein die neue Formulierung: „ob die erste, älteste, ursprünglichste Sprache dem Menschen auf eben die Art mitgeteilt worden, wie noch bisher die Fortpflanzung der Sprachen geschieht?"[2]) An sich ist diese neue Problemstellung zweifellos sehr glücklich, ja es scheint sich von hier ein fördernder Ausblick auf den Hauptmangel der Herderschen Theorie zu öffnen, nämlich auf die Frage, wie noch jetzt im psychischen Einzelleben die „Besonnenheit" und damit das Sprachvermögen sich bilde, und wie es sich daher gleicherweise im Kindesalter der Menschheit gebildet haben müsse. Mit andern Worten: man könnte in der Hamannschen Formulierung den bei Herder noch fehlenden Gedanken der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens zu Vernunft und damit zu Sprache und hiermit zugleich die Würdigung des sozialen Moments auch schon bei Entstehung der ersten Sprachelemente vermuten. Allein nichts von alledem: Hamann stellt und bejaht jene Frage im Interesse ganz andrer Gedankengänge. Denn die Fortpflanzung der Sprache kann nach ihm nur auf drei Wegen gedacht werden: vermittelst des Instinkts, der Erfindung oder des Unterrichts. Erstere beiden sind nach allgemeiner Erfahrung wie nach der besondern an den sprachlos bleibenden Taubgebornen oder den außerhalb der menschlichen Gesellschaft Herangewachsenen von vornherein auszuschalten;[3]) es bleibt

---

[1]) Vgl. Haym: Herder Bd 1 S. 494/5. [2]) Schr. IV, 12.

[3]) Die von hier aus sich ergebende Perspektive auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen des Sprachursprungs hat sich Hamann in ihrer grundlegenden Bedeutung offenbar nicht erschlossen.

also nur der Weg des „Unterrichts". Und diesen nun eben denkt sich Hamann nicht in einer Art, daß sich von hier aus das Problem durch Hereinziehung des Entwicklungsgedankens über Herder hinaus hätte fördern lassen, d. h. nicht als selbsttätiges Aufnehmen und bewußt-unbewußtes Verarbeiten des von außen Übermittelten, wie es die tägliche Erfahrung am Kinde zeigt. Daran hinderte ihn die mangelhafte psychologische Einsicht seiner Zeit, ihr starrer substanzieller Seelenbegriff; daran hinderte ihn sein Sensualismus, vor allem aber auch seine, die selbständige Spontaneität des menschlichen Geistes mißachtende symbolische Welt- und Sprachansicht. Vielmehr faßt er diesen „Unterricht" offenbar durchaus mystisch auf als Übermittlung eines Fertigen an einen passiv Empfangenden. So stellt er die drei Möglichkeiten eines menschlichen, göttlichen und tierischen Unterrichts auf. „Der erste fällt von selbst weg; der mystische ist zweideutig, unphilosophisch, unästhetisch und hat sieben und neunzig Mängel und Gebrechen mehr — — Es bleibt also notwendigerweise und zu gutem Glück nichts als der tierische Unterricht übrig."[1])

Das ist das überraschende Ergebnis, das durch einen Panegyrikus auf das „fürstliche und priesterliche Recht der Erstgeburt" der Tiere[2]) und durch Andeutungen zu einer Vergleichung der tierischen Stimmen und menschlichen Zungen in noch helleres Licht gesetzt wird. Die starke Ironie gegen Herders Ablehnung der „höhern Hypothese" als einer des Schöpfers unwürdigen Annahme und die Parodie von dessen Hymnus auf den menschlichen Geist, der gerade in der Erzeugung der Sprache sich als vom Tier nicht nach Stufen, sondern nach Art unterschieden zeige, ist augenscheinlich. Hamann

---

[1]) Schr. IV, 15. [2]) Schr. IV, 16/7.

war ja, wie wir gleich hören werden, ernsthaft der Meinung, daß Herders Beweis ganz gegen dessen Wissen und Willen darauf hinauslaufe, daß der Mensch doch ein Tier sei und als solches Sprache erfinden müsse. Freilich mag in dieser Ironie zugleich noch ein Andres liegen, das sogleich näher zur Sprache kommen wird: das Gefühl der Überlegenheit über alle diejenigen, die so angelegentlich und mühselig eine scharfe Unterscheidung des tierischen, menschlichen und göttlichen Ursprungs der Sprache und den ausschließenden Erweis des einen oder andern anstrebten; während Hamanns symbolischer Weltauffassung, der alles Menschliche (und Tierische) auch als göttlich, alles Göttliche zugleich als menschlich (oder tierisch) erschien, diese drei Annahmen letztlich nur als verschiedene einseitige Ansichten einer einzigen Wahrheit gelten mußten. Was sollte zudem ihm, der alles Natürliche, Mensch wie Tier, gleichermaßen als „Geschöpf" nur in Beziehung und im Gegensatz zum Schöpfer sah, die schroffe Entgegensetzung der beiden erstern? Hieß das nicht, im Geiste der verhaßten Aufklärung den Menschen zum „Gott der Erde" machen, ihn ungebührlich erhöhn, und den alleinigen Herrscher im Himmel herabsetzen, dem gegenüber alles Geschaffene gleich niedrig, machtlos und armselig ist? Mit welchem Rechte darf man dasjenige Geschöpf zu der selbstherrlichen Würde eines Sprachschöpfers steigern, das doch immer wieder von sich bekennen muß: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch!"[1])

Ist die Deutung der dunkeln Ironie der „Abfertigung" schwierig, so in noch höherm Grade die des mystischen Pathos der kurz darauf verfaßten „Letzten Willensmeynung des Ritters von Rosencreuz". Schon Herder wußte nichts Rechtes damit

---

[1]) Schr. IV, 41.

anzufangen und konnte den Unterschied zwischen Hamanns und seiner Theorie nicht herausfinden — oder gab sich doch so den Anschein.[1]) Und doch enthält keine andere Schrift Hamanns in solcher Prägnanz den eigentlichen Kern seiner Gedanken, wie wir ihn in den Kapiteln des ersten Teils zu entwickeln versuchten. Auf das dort, namentlich im zweiten Kapitel, Dargelegte müssen wir uns daher durchaus beziehn.

Alles Menschliche göttlich — alles Göttliche menschlich, dieser Grundgedanke seiner religiös-symbolischen Weltansicht ist auch hier der Ausgangspunkt. „Diese communicatio idiomatum — wir hörten es schon früher — ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung." So denn vor allem auch bezüglich der Sprache. Die „künstlichen" Werkzeuge dazu sind vom Schöpfer dem Menschen als Geschenk gegeben; von ihm auch, „der höchsten philosophischen Wahrscheinlichkeit gemäß", ihr Gebrauch eingesetzt worden: also ist der Ursprung der Sprache göttlich. Da aber die Wirkungen Gottes auf unsre „Zunge" sich der menschlichen Natur analogisch äußern müssen, so kann ihr Ursprung „und noch weniger ihr Fortgang" nicht anders als menschlich sein.[2]) Wir sehen hier also jene entscheidende Grundanschauung Hamanns zum erstenmal auf ein bestimmtes, umgrenztes Problem angewandt: der symbolische Sprachbegriff soll fruchtbar gemacht werden für die Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Sprache. Ist diese — in dem im vorigen Kapitel entwickelten weiten Sinne — nichts anderes als allegorische Hülle gleichnishafter Offenbarung eines Höheren, zuletzt des Göttlichen, wie es Hamanns Auf-

[1]) Vgl. den Eingang seines Briefes vom 1. Aug. 1772 an Hamann (Hoffmann S. 65/6).
[2]) Schr. IV, 23/4.

fassung fordert, so muß im letzten Grunde dieses sich Offenbarende, die Gottheit, auch Schöpfer der Hülle oder des Mittels der Offenbarung sein. Gott hat Natur und geschichtliches Leben erschaffen zum Gleichnis seines Wesens; er „redet“ durch sie als durch von ihm erzeugte Organe seiner Selbstdarstellung. Gott hat auch den Menschen geschaffen zu seinem Bilde, zum redenden Geschöpf. Wie ist aber nun die Mitteilung der Sprache von seiten Gottes an den Menschen nach diesen Voraussetzungen im einzelnen zu denken? Hier liegt der eigentliche Kernpunkt von Hamanns Ansicht über den Ursprung der Sprache. Er stellt uns Adam im Paradiese vor Augen;[1]) in poetisch gehobener Sprache, wie er zu schreiben pflegt, wenn es gilt, ein Geheimnis zwar nicht eigentlich zu enthüllen, aber mit dem Schimmer gleichnishafter Ahnung einen Augenblick lang zu berühren. Im Morgenrote der Schöpfung breitet sich um den Erstgebornen unseres Geschlechts der jauchzende Reichtum der jugendlichen Paradieseswelt. Aber ein höherer Reichtum, eine edlere Fülle von Eindrücken, als die da seine Sinne umrauscht, drängt zu seinem Geiste: denn all die bunte Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden Dinge ist ja nichts als eine Sammlung von Sinnbildern, von Zeichen und Unterpfändern „einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mitteilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen“. „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort. — Alles was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.“ So mündet diese ganze Gedankenreihe wieder in den mystischen Logosbegriff aus, der einst, in der Zeit der „Biblischen Betrachtungen“, der Aus-

---

[1]) Schr. IV, 32/3.

gangspunkt für Hamanns Sprachtheorie überhaupt geworden war. Er muß Hamann auch diese besondere Frage lösen: „Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel“.[1])

Wir verdeutlichen uns diese eigenartige Gedankenbildung wohl am besten, wenn wir sie als das gerade Gegenstück zu Herders Theorie auffassen. Herder geht vom Menschen aus und gründet den Ursprung der Sprache auf das Innerste seines Wesens, auf seine Menschennatur. Hamann sucht wie für alles, so auch für die Sprache Anfang und Entstehungsgrund in Gott, denn: *τὸ πᾶν Αὐτός.* In Gottes ewiger Wesenheit liegt der letzte Grund des Ursprungs auch der menschlichen Sprache. Diese Wesenheit nämlich ist von Anbeginn und notwendig zugleich Selbstdarstellung, Selbstoffenbarung: im Anfang war das Wort und Gott war das Wort. Dieses „göttliche Wort“ hat sich den Menschen geschichtlich offenbart in Christo, dem Logos, und in der Schrift. Zuvor aber hat es sich schon dem neuerschaffenen Menschen am ersten Tage dargestellt in der Schöpfung, dieser ersten „Rede“ Gottes an die Kreatur. Der Mensch nun, wie wir im dritten Kapitel sahen, ist vom Schöpfer organisiert zur Aufnahme dieser Offenbarung vermittelst gläubigen Schauens, dem sich der göttliche Sinn der Dinge, damit die Gottheit selbst, in Gleichnisform erschließt. Der Mensch ist also für Hamann — im ausgesprochenen Gegensatze zu Herder — ein wesentlich empfangendes Geschöpf; seine intellektuelle Eigentümlichkeit besteht, wie wir schon sahen, nicht in einem selbständig tätigen, schaffenden Vermögen, wie es Herders „Besonnenheit“ ist, sondern lediglich

---

[1]) Schr. IV, 33/4.

in der hingebenden Empfänglichkeit an die ihm in der Erfahrungswelt gleicherweise wie in seinem Innern gleichnishaft sich kundgebende Gottheit. Mit diesem — wesentlich passiven — Vermögen des Menschen aber ist für Hamann die Sprachfähigkeit unmittelbar gegeben: denn nimmt der Mensch die „Worte“ Gottes, zunächst die aus der Natur zu ihm redenden, empfänglich und verständnisvoll im Geiste auf, so trägt er das „Wort“ schon „im Herzen“. Der Ubergang zur Aussprache, zum „Worte des Mundes“, ist für den Magus dann nur noch etwas eigentlich Selbstverständliches. Mag man ihn etwa aus der Organisation der menschlichen Sprachwerkzeuge oder wie immer erklären: sein Interesse an der Frage ist erschöpft, nachdem für ihn der eigentliche „Knoten“ gelöst ist durch die Andeutung, wie aus der notwendig „redenden“ Natur und Wesenheit Gottes die Erschaffung des Menschen zu einem für die göttliche Sprache empfänglichen und dadurch selbst einer stammelnden Nachbildung jener Sprache fähigen Geschöpfe unmittelbar sich ergebe. — Ergänzend und erläuternd tritt dieser Ausführung noch ein Vergleich des Sprachursprungs mit der Entstehung des aufrechten Ganges und der „geerbten und künstlichen Sitte“ des Essens und Trinkens zur Seite,[1]) die auch nicht auf selbständiger Erfindung, sondern auf Erlernung und Überlieferung beruhten. Es wird also hierdurch die Unterrichtstheorie der „Abfertigung“ wieder aufgenommen, aber wir wissen jetzt, wie dieser „Unterricht“ genauer gemeint sei. Zugleich zeigt diese Parallele des Sprechens mit den organischen Funktionen nochmals deutlich, wie Hamann die Sprache lediglich als passive Ausstattung der menschlichen Natur ohne Mitwirkung innerer Spontaneität betrachtet und

[1]) Schr. IV, 25—30.

insofern ohne weiteres mit den körperlichen Betätigungen in eine Reihe stellt.

Wir werden also die „Willensmeynung“ des „Ritters von Rosencreuz“ dahin zusammenfassen können: Die Entstehung der menschlichen Sprache ist göttlich in demselben Sinne, in dem alles Geschaffene letzten Endes von göttlichem Ursprunge ist. Freilich, das Urbild aller und damit auch der menschlichen Sprache ist unmittelbar Gott selbst, insofern er sich im Logos selbst darstellt. Die Schöpfung dagegen ist seine mittelbare, gleichnishafte Rede. Durch sie, durch alle erschaffenen Dinge erteilt er dem Menschen, den er zuvor zur Empfänglichkeit für solche Offenbarung organisiert hat, gleichsam Unterricht in der Sprache. Adam lernte unter Gottes Anleitung gewissermaßen im Buch der Schöpfung buchstabieren. Insofern der Mensch zu dieser Erlernung von Natur bestimmt und fähig ist und insofern die so gelernte Sprache sich seiner physischen und geistigen Organisation gemäß gestaltet, kann die Sprache allerdings auch als menschlich angesehn werden. Diese Ansicht ist eben nur einseitig; sie bleibt bei der menschlichen Wesensbeschaffenheit stehn, ohne zur Anfangsursache, der auch diese entstammt, zum Schöpfergott, und ohne zur uranfänglichen und ewigen Sprache, deren getrübtes Abbild nur die menschliche ist, zur göttlichen Sprache des Logos, aufzusteigen.

Es springt nach alledem in die Augen, daß diese ganze Theorie vom Ursprung der Sprache ebenso eng mit Hamanns gesamten religiös-philosophischen Grundüberzeugungen zusammenhängt, ja folgerichtigerweise sich unmittelbar aus ihnen ergibt, wie sein symbolischer Sprachbegriff. Da nun jene Grundüberzeugungen, wie oben ausführlich dargelegt wurde, höchst eigentümlicher Art sind und aus ganz besonderer Geistesanlage und seelischer Erfahrung erwuchsen, so trägt auch diese Erklä-

rung der Entstehung der Sprache die Züge ganz singulärer, auf die eigenartigsten Voraussetzungen gestellter Besonderheit an sich. Es war daher entweder ein Mißverständnis oder eine Selbsttäuschung oder gar eine (bei ihm nicht ganz seltene) diplomatische Verschleierung der Wahrheit vonseiten Herders, der diese Voraussetzungen durchaus nicht teilte, wenn er in dem erwähnten Reue- und Bußbriefe vom August 1772 den Einklang seiner Ansicht mit der seines alten „Sokrates“ und „Pan“ behauptet. Am wahrscheinlichsten ist es wohl, namentlich angesichts des gleichzeitigen, unleugbar etwas doppelzüngigen Briefes an Nicolai, daß etwas von allen dreien bei ihm im Spiele war.[1]) Daher das Gewundene, mit dem er im Augustbriefe Hamanns dunkle Orakel in seinem Sinne, d. h. im Sinne natürlicher Entstehung zu deuten sucht, anderseits aber seine eigne Abhandlung als „Schrift eines Witztölpels“ entwertet, in einer neuen (der schon geplanten „Ältesten Urkunde“) einen förmlichen Widerruf verspricht und alles für Hamann Anstößige auf die „Leibniz-Ästhetische Hülle“ schiebt, zu der ihn die Bestimmung seiner Schrift genötigt habe.[2]) Ehe aber noch dieser Besänftigungsversuch seinen Zweck erreichen konnte, hatte der Königsberger Mentor zu einem neuen grimmig-satirischen Streiche gegen seinen abtrünnigen Jünger ausgeholt: in den im Oktober des Jahres verfaßten „Philologischen Einfällen und Zweifeln“.

Der positive Teil dieses (wie schon bemerkt, erst 1823 gedruckten) Schriftchens, die „Einfälle“, enthalten eine Ergänzung des „Rosencreuz“ bezüglich der dem Menschen anerschaffenen Sprachempfänglichkeit und daraus erfließenden Sprachfähigkeit. In freier, diesmal freilich nicht parodistisch gemeinter Nach-

---

[1]) Vgl. Haym S. 494/5. [2]) O. Hoffmann S. 65/6.

bildung des Herderschen Gedankengangs wird der wesentliche Unterscheidungscharakter des Menschen vom Tiere in die „Freiheit" gesetzt, d. h. in die Fähigkeit — zu lernen. Denn der Mensch kommt „wie ein leerer Schlauch"[1]) zur Welt; aber eben dieser Mangel „macht ihn zum Genuß der Natur durch Erfahrungen, und zur Gemeinschaft seines Geschlechts durch Überlieferungen desto fähiger". Durch seine Empfänglichkeit für Offenbarungen und Überlieferungen bildet sich seine Vernunft, wird er seiner Bestimmung zur „kritischen und archontischen Würde eines politischen Tieres"[2]) gewachsen. Alle Kräfte des Menschen, die seiner leiblichen Organisation, Sinnlichkeit und Verstand sind im Grunde Eins: „Gottes Ackerwerk" (θεοῦ γεώργιον, 1. Kor. 3, 9).[3])

So besteht also jenes Menschliche im Menschen, jenes eigentümliche Vermögen, das ihn über das Tier erhebt, und welches Herder in der tätigen, spracherzeugenden „Besonnenheit" sah, nach Hamann in der passiven Fähigkeit zum Lernen, zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung und der Überlieferung und ist ein „unmittelbares Gnadengeschenk des großen Allgebers".[4]) Wie der Mensch lernt seine Gliedmaßen und Sinne brauchen, ohne daß er sie selbständig geschaffen hat, so auch die Sprache. Gleich jedem andern Lehrling wirkt er bei seinem Unterricht mehr oder weniger mit, aber er wird doch eben unterrichtet; wie alles Lernen, so ist auch das der Sprache „ebensowenig bloße Erfindung, als bloße Wiedererinnerung".[5]) Der Ursprung der Sprache ist also „so natürlich und menschlich, als der Ursprung aller unsrer Handlungen, Fertigkeiten und Künste", d. h. er ist menschlich, insofern es dem Menschen eben überhaupt natürlich ist, von Gott zu

[1]) Schr. IV, 45. [2]) Schr. IV. 44. [3]) Schr. IV, 47.
[4]) Schr. IV, 41. [5]) Schr. IV, 47/8.

lernen. Wenn die Tiere von blindem Instinkt geleitet werden, so genießt der Mensch das „republikanische Vorrecht", zur Bestimmung seiner Kräfte „mitzuwirken",[1]) wie der aufmerksame Schüler beim Unterricht mitwirkt; und in diesem Sinne kann man behaupten, daß die Sprache auf „natürliche" Weise entstehe. Aber damit ist freilich nichts anderes gesagt, als daß Gott sie dem Menschen auf dem Wege mitteilt, den er sich durch die Schöpfung desselben zu einem lernfähigen Wesen gewissermaßen selbst vorgezeichnet hat, auf dem „menschlichen" Wege offenbarender Lehre, darum aber nicht minder als „Gnadengeschenk".

Dies die positiven Aufstellungen Hamanns in den „Einfällen und Zweifeln": ersichtlich nichts anderes als eine Ausführung und Ergänzung der in der „Letzten Willensmeynung" vorgetragenen Ansicht durch Hereinnahme eines Ansatzes zu sensualistischer Erkenntnistheorie. Im Grunde aber sind diese „Einfälle", die der mystischen Theorie den Anschein psychologischer Begründung geben sollen, für jene wenig wesentlich und etwas äußerlich mit ihr in Verbindung gesetzt; Hamann tut sie denn auch als „peripatetische Seifenblasen" — sie beginnen mit Aristotelischen Definitionen — ziemlich nebensächlich ab. Er mochte fühlen, daß sich seine Ansicht mit erkenntnistheoretischen Erwägungen schlecht verträgt und mehr das poetisch-orakelhafte Dunkel des „Rosencreuz" erfordert. Er widmet daher den größten Teil der Schrift den „Zweifeln" und überläßt sich in der Kritik des „Platonischen Beweises" Herders ganz dem gewohnten Ineinanderspielen von Persönlichem und Sachlichem, Ernst und Ironie, überlegener Zurechtweisung und übermütiger Parodie.

---

[1]) Schr. IV, 43.

Der Haupteinwand Hamanns gegen Herders Beweisführung besteht darin, daß sie sich selbst aufhebe, indem der erste Teil derselben behaupte, der Mensch sei durch den Mangel des Instinktes prinzipiell vom Tier unterschieden, während nach dem zweiten ihm Besonnenheit als charakteristisches Gattungsmerkmal, und damit die Sprache, von Natur und notwendig, also instinktmäßig eigen sei.[1]) Dieser scheinbare Widerspruch beruht aber, wie leicht ersichtlich, nur auf Hamanns Unvermögen, den Unterschied zwischen dem blinden tierischen Instinkt und der freiwirkenden und bewußten, freilich zugleich dem menschlichen Geiste von Natur eigenen „Besonnenheit" im Sinne Herders, also der Vernunft, einzusehn. Der Magus steht eben hier noch ganz im Banne der alten rationalistischen Psychologie, für die es nur die Alternative Instinkt oder Vermögen zu willkürlicher Reflexion gab: ersterer gehört der Natur an; letzteres ist „künstlich" und vom Schöpfer fertig gebildet. Daß das psychische Leben gerade in der Entwicklungsphase, der die Sprache ihre Entstehung verdankt, gleicherweise frei wie notwendig, naturhaft und menschlich zugleich ist, daß der Mensch daher die Sprache natürlicher- und notwendigerweise und doch nicht aus tierischem Instinkt, sondern mit der selbsttätigen Freiheit schafft, welche die menschliche Geistesproduktion vor der tierischen Triebhandlung auszeichnet, diese Wahrheit, auf die Herders Theorie halbbewußt und in unbestimmter Vordeutung hinweist, die dann Humboldt auf Grund der Kantischen Gedanken mit einleuchtender Klarheit herausstellt, liegt ganz jenseits des Hamannschen Ideenkreises. Ihm gilt eben die Seele wesentlich als Aufnahmeorgan, als „Ackerboden", und die Sprache als göttliche Saat.

[1]) Schr. IV, 50/1.

Fällt so der hauptsächlichste Widerlegungsgrund Hamanns und mit ihm die parodierende Verspottung der nähern bildlichen Ausführung des Herderschen Kerngedankens,[1]) so wohnt auch seinen andern Beanstandungen kaum sachliche Bedeutung bei. Wenn er einen zweiten Widerspruch zwischen Herders Satz, daß mit dem ersten Worte die Sprache „erfunden" sei, und dem gleichfalls von Herder aufgestellten Gesetze der in Progression fortwirkenden sprachbildenden Kräfte finden will,[2]) so beruht dies auf einer ähnlichen Verkennung des lebendig-organischen Charakters der Sprache, demzufolge sie aus einem ursprünglichen Keim in beständigem Wachstum sich entwickelt. Der Keim enthält schon das Lebensprinzip in sich, dessen Entfaltung der ganze ausgewachsene Organismus darstellt: mit ihm ist daher in gewisser Weise die ganze Sprache schon gegeben, die nicht etwa eine bloße Summierung von nacheinander entstehenden Teilen ist. Dieser von Herder mehr nur in halben Worten angedeutete Gedanke konnte freilich erst im aktuellen, dynamischen Sprachbegriff Humboldts die rechte Beleuchtung und tiefere Begründung empfangen. — Auf diesen Ideengang hätte Hamann übrigens bei genauerem Durchdenken seine weitere polemische Einzelbemerkung führen können, daß das erste Wort wohl kein Verbum, wie Herder wollte, „sondern wenigstens ein ganzer Periode" gewesen sei.[3]) Es liegt hier, wie mir scheint, eine mißverständliche Ausdrucksweise Herders zu Grunde, der den „tönenden Verben", welche die „ersten Machtelemente der ältesten Sprachen" bilden sollen, „Handlung" zuschreibt „und noch nichts, was da handelt", sie Prädikate ohne Subjekt nennt. Natürlich kann es nicht seine Meinung sein, daß das Subjekt im psychologischen Sinne

[1]) Schr. IV, 57/9. [2]) Schr. IV, 56. [3]) Schr. IV, 62.

fehle, da dann der Ausdruck „Prädikat" ja allen Sinn verlöre: er will offenbar nur das Fehlen des grammatischen (nominalen) Subjekts auf der ältesten Sprachstufe behaupten, wo das Verbum, etwa in der Nennform, allein die zweigliedrige Satzvorstellung repräsentiere. Schief ist hier nur die Bezeichnung „Verbum", da auf jener Sprachstufe von der Scheidung grammatischer Kategorien natürlich noch nicht die Rede sein kann.[1]) In diesem Sinne behält Hamanns Einwand Recht; im wesentlichen Gedanken aber besteht offenbar Übereinstimmung zwischen ihm und Herder.

So beruht der Wert der Hamannschen Einwürfe durchaus nur darauf, daß sie auf Unklarheiten oder Mißverständlichkeiten in Herders Aufstellungen hinweisen und die Notwendigkeit entschiedenerer Herausarbeitung der leitenden Gedanken zeigen, nicht aber auf einem positiven Gehalte. Und wie hätte auch bei der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte eine fruchtbare Kritik Hamanns an Herders Theorie möglich sein sollen? Mußte ihm doch seiner ganzen Auffassung vom Wesen der Sprache, überhaupt seinen religiös-philosophischen Grundüberzeugungen gemäß die ganze Frage, um deren Lösung Herder sich bemühte, eigentlich unverständlich bleiben. Das Problem des Ursprungs der Sprache galt ihm nicht, wie Herder und auch den Rationalisten oder den Sensualisten, als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, überhaupt rationalen Erkennens: all dem war ja die Sprache seiner mystischen Auffassung gemäß entrückt. Vielmehr sah er ihre Entstehung folgerichtigerweise als eines jener Geheimnisse an, in denen sich Göttliches und Menschliches durchdringen, als eine „communicatio idiomatum", die nur dem ahnenden

[1]) Vgl. H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte[3] § 128.

Glauben und gleichnishaften Schauen, nicht aber dem begrifflichen Denken oder gar dem Wissen zugänglich ist. Über Bilder und Analogien, über stammelnde Ahnungen und vieldeutige Rätselworte kann hier das menschliche Fassungsvermögen nicht hinauskommen, — und so strebt auch Hamann nicht weiter. Gewiß, Hamanns Theorie steht an Selbständigkeit, Geist und vor allem durch ihre tiefere Begründung in den Zusammenhängen einer umfassenden Weltansicht weit über dem beschränkten und ideenlosen Supranaturalismus der „höhern Hypothese" in ihrer gewöhnlichen Form, wie sie etwa Süßmilch vertritt. Aber es hieße ihre Eigenart und ihren Charakter als Teil oder unmittelbaren Ausfluß dieser höchst individuellen, voraussetzungsvollen und in jeder Hinsicht bedingten Weltansicht völlig verkennen, wenn man ihre Bedeutung in ihrem sachlichen Gehalt als solchem suchen wollte. Der ganzen Art und Richtung seines Denkens nach wollte und konnte Hamann keinen Beitrag zur Lösung der Frage im wissenschaftlichen oder auch nur zur Wissenschaft hinführenden Sinne, sei es durch Kritik oder positive Darlegung, liefern. Vielmehr ward Herders Schrift für ihn nur Anlaß, seine eigentümliche Grundauffassung auch auf diese besondere Frage anzuwenden. Hieraus ist zwar der Sprachtheorie im wissenschaftlichen Verstande keine Förderung erwachsen, wohl aber der nähern Einsicht in Hamanns Gedankenwelt. Wie sehr es ihm nur auf die metaphysische Seite des Problems ankam, ergibt sich besonders auch daraus, daß er der so wichtigen, von Herder nur sehr ungenügend beantworteten Teilfrage nach dem Verhältnis von Vorstellung und Laut keinerlei Interesse widmet.[1]) Wie wäre freilich von seinem Standpunkte aus auch nur der

[1]) Früher hatte er einmal von dem „unbegreiflichen Bande" gesprochen, das beide verbinde, und ganz im rationalistischen Sinne der

Versuch einer Lösung solcher historisch-psychologischen Probleme möglich gewesen?

Steht so Hamanns im mystischen Logosbegriff mündende Ursprungstheorie der bekämpften Herderschen im Grunde ganz disparat gegenüber, gleichsam aus der Periode mythisch-spekulativer Behandlung solcher Probleme in diejenige der beginnenden wissenschaftlichen Reife hereinragend, so gelang es ihr infolge der damaligen seltsamen Wandlung in Herders geistigem Entwicklungsgang, die wir hier nicht näher zu schildern haben, doch, wenigstens einen äußerlichen, einen Scheinsieg über dessen Ansicht zu erringen. In der 1774 erschienenen „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" leistete Herder in der Tat den versprochenen Widerruf und sprach in unklarem Mystizismus Hamannsche Gedanken über das Problem aus, die sich freilich im Munde des Verfassers der „Abhandlung", der sich in Wahrheit schon so weit von den — wohl überhaupt niemals völlig geteilten — Voraussetzungen Hamanns entfernt hatte, wunderlich genug ausnehmen. Diese Periode mystisch-gläubiger Rückwendung zu den Ideen des alten Mentors war denn auch für Herders weiten und freien Geist nur eine Episode. Freilich wird noch im zweiten Teil der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1785) der Ursprung der Sprache auf das „Wunder einer göttlichen Einsetzung" gegründet. Etwa gleichzeitig aber begleitete Herder die von ihm veranlaßte Übersetzung von Monboddos Werk „Of the Origin and Progress of Language" durch E. A. Schmid (Riga 1784) mit einem sehr rühmenden Vorworte, in dem er besonders des Verfassers halb naturalistische, halb rationalistische

---

logisch-ästhetischen Theorie der Wolffianer vom „Bezeichnungsvermögen" (Meier, Mendelssohn u. a.) die Sprachlaute „willkürliche Zeichen" der Vorstellung genannt (Schr. I, 450); ähnlich auch II, 272, VII, 9 u. 14.

Theorie über den Ursprung der Sprache als durchaus gelungen bezeichnet und ihm hierin „willig die Palme reicht“, wenn er auch die behauptete Verwandtschaft des Menschen mit dem Affen nicht anerkennen will.[1]) Hamann dagegen nennt Monboddos[2]) Hypothese eine „Grundlüge, die wie eine schädliche Fliege alle seine übrigen Untersuchungen vereitelt“.[3]) So tritt doch wieder der tiefe Gegensatz der beiderseitigen Stellung zu dem Problem klar zutage.

Weitere Äußerungen Hamanns über den Ursprung der Sprache besitzen wir nicht. Auch kann es unsere Aufgabe nicht sein, die historische Fortentwicklung des Problems des näheren zu verfolgen, was im wesentlichen auf eine Schilderung der Ergänzung, Vertiefung und weiteren Begründung der Herderschen Ansicht (in der „Abhandlung“) durch W. von Humboldt und weiterhin durch die gleicherweise auf die historische Sprachwissenschaft wie auf die Psychologie sich gründende moderne Entwicklungstheorie hinauskäme. Hamanns Theorie konnte, ihrer ganzen dargelegten Eigenart nach, keinerlei Einfluß auf diese Weiterentwicklung üben. So mag denn zum Schluß nur noch an weniges aus der Folgezeit erinnert werden, was Beziehungen zu Hamanns Gedanken darbietet. Zunächst daran, daß der später durch Goethes „Werther“ unsterblich gewordene Karl Wilhelm Jerusalem auf Veranlassung der Berliner Preisaufgabe eine Abhandlung verfaßte „Daß die Sprache dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgeteilt sein kann“, welche sein Freund und literarischer Mentor Lessing nach des jungen Mannes Tode in den „Philosophischen Auf-

---

[1]) Vgl. Herders Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, 15. Bd, S. 179—88.

[2]) Von dessen Werk er sich zuvor wichtige Aufschlüsse versprochen hatte (Schr. VI, 365).

[3]) Schr. VII, 280 (1785).

sätzen von K. W. Jerusalem" 1776 herausgab und mit merkwürdigen „Zusätzen" begleitete, in denen er es als mögliche, wenn auch nicht beweisbare Hypothese hinstellt, daß die Sprache dem Menschen auf dem Wege „höhern Unterrichts", vielleicht durch Gott selbst gelehrt worden sei, da dieser kürzere Weg der mühsamen und langwierigen Selbsterfindung gegenüber Gottes Güte angemessener sei.[1]) Freilich kann diese Aufstellung im Munde Lessings kaum einen anderen Sinn haben, als den einer paradoxen Modifikation der natürlichen Ursprungstheorie in der Richtung des Gedankenkreises seiner „Erziehung des Menschengeschlechts". Zur selben Zeit etwa trat auch der hervorragende Pädagoge und Taubstummenlehrer Samuel Heinicke in seinen von Hamann so hoch geschätzten[2]) „Beobachtungen über Stumme und über die menschliche Sprache" (1. Teil, Hamburg 1778) in gewisser Weise für die „höhere Hypothese" ein.[3]) Ferner sei hervorgehoben, daß die französischen Theosophen oder Glaubensphilosophen Saint-Martin, Bonald und de Maistre den Hamannschen verwandte Ansichten über den Ursprung der Sprache vorgetragen haben. Nach L. C. de Saint-Martin besteht, wie nach Hamann, das wesentliche Charaktermerkmal der Sprache im Symbolischen, im gleichnishaften Darstellen eines höhern mystischen Sinnes, der „Idée unique" oder „Unité pensante".[4]) Daher ist sie vom Menschen, der selbst das „signe vivant" des höchsten Wesens ist, nicht erfunden, noch ihm von Natur eigen, sondern ihm „zur Offenbarung seiner Fähigkeiten höherer Ordnung" und „als Zeichen des in ihm waltenden geheimen Prinzips" anerschaffen.[5]) Der

[1]) Vgl. Sämtliche Schriften³ (Lachmann-Muncker) Bd 12 S. 296/7.
[2]) Schr. VII, 9. [3]) A. a. O. S. 111 ff.
[4]) Vgl. „Tableau Naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers", Edimbourg 1782, 1. Teil S. 62—65 u. 73.
[5]) Vgl. „Irrtümer und Wahrheit. Von einem unbekannten

Vicomte de Bonald leitet die Unmöglichkeit der Erfindung, ähnlich wie Süßmilch, aus dem engen Zusammenhang von Sprache und Gedanken ab: „l'homme ne peut parler sa pensée, sans penser sa parole"; er stützt die Hypothese einer von Gott dem ersten Menschen verliehenen Ursprache auf die fundamentale Ähnlichkeit aller Sprachen und auf die tägliche Erfahrung von der Überlieferung der Sprache.[1]) Dieser Ansicht vom „theistischen" Ursprung der Sprache tritt Franz von Baader in seiner Rezension der „Recherches philosophiques" bei.[2]) Und auch Graf Joseph Demaistre führt im Zusammenhange mit seiner mystischen Theorie, daß die Namengebung das ausschließliche Recht Gottes sei, die Entstehung der Sprache auf dessen Schöpfertätigkeit zurück;[3]) ja er bezeichnet ganz im Sinne Hamanns das geschaffene Wort als Abbild des ungeschaffenen, göttlichen, des Logos.[4]) Gemäßigter spricht sich der deutsche Romantiker Friedrich Schlegel aus, der, sichtlich von Herder beeinflußt, nicht gegen den natürlichen Ursprung der Sprache sich erklären will, sondern es nur dahingestellt sein läßt, wie der Mensch zu jener Besonnenheit ge-

---

Philosophen. Aus dem Französischen übers. von Matthias Claudius", 1782, S. 508 ff. S. übrigens auch Schr. VI, 221, wo Hamann selbst, meiner Überzeugung nach mit Unrecht, die Verwandtschaft seiner Sprachauffassung mit der des Verfassers von „Des Erreurs et de la Vérité" in Abrede stellt; wobei freilich zuzugeben ist, daß Saint-Martins mystische Ansicht abhängig ist von Jakob Böhmes Lehre von der „Natursprache", mit der Hamanns Theorie unmittelbar nichts zu schaffen hat.

[1]) „Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances morales", 1. Bd (Oeuvres Bd 8), Paris 1818, S. 119 bis 240, nam. 125 u. 178.

[2]) Sämtl. Werke, 1. Abt., 5. Bd S. 43–120 (1825).

[3]) „Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des autres Institutions Humaines", Lyon 1849 S. 64/5.

[4]) „Les Soirées de Saint-Pétersbourg", Bd 1, Lyon 1836 S. 411 Anm.

kommen sei, aus welcher der Ursprung der Sprache sich unmittelbar ergebe.[1]) Mehr in der Weise Saint-Martins mystisch gerichtet sind dagegen Schlegels spätere Äußerungen über das Problem in den Dresdener „Philosophischen Vorlesungen".[2]) Dagegen verkennt wieder Fichte den engen Zusammenhang von Vernunft und Sprache, wenn er vom Standpunkte des abstrakten Idealismus die Sprache als freies Erzeugnis einer schon ausgebildeten Vernunfttätigkeit erklärt.[3]) Doch hat der Philosoph, nach der Versicherung seines Sohnes, diese Ansicht später einigermaßen geändert, ohne doch zum vollen Verständnis der Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Vernunfttätigkeit durchzudringen.[4]) Schelling hinwiederum beantwortet die Frage im wesentlichen, wenn auch in spekulativer Verhüllung, im Sinne Humboldts, indem er in der „Philosophie der Mythologie"[5]) den engen Zusammenhang zwischen Sprache und Mythologie betont und die Sprache, gleich der letztern, auf organische Weise, d. h. mit Notwendigkeit und Freiheit, bewußt und unbewußt zugleich entstanden sein läßt, gleich entfernt von gemachter Künstlichkeit, sinnloser Zufälligkeit und dumpfem Instinktzwang. Merkwürdigerweise aber hat derselbe Schelling noch ein Menschenalter nach Humboldt die fast

[1]) „Über die Sprache und Weisheit der Indier", Heidelberg 1808 S. 62/3.

[2]) „Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes", Wien 1830 (gehalten 1828/9) S. 71 ff.

[3]) In dem zuerst im „Philosophischen Journal" Bd 1, 1795, erschienenen Aufsatze „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache" (Sämtl. Werke, Bd 8, Berlin 1846, S. 301—41).

[4]) Vgl. J. H. Fichtes Vorrede zu Bd 8 S. X—XIV.

[5]) Vgl. Schellings Sämtl. Werke, 2. Abt., 1. Bd „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", Stuttgart u. Augsburg 1856 S. 51—53. (Die Grundgedanken dieser Vorlesungen reichen bis in die zwanziger Jahre zurück, s. Vorrede zu dem Bande S. V.)

80 Jahre zurückliegende Herder-Hamannsche Kontroverse in gewisser Weise erneuert. Er machte 1850 in der Berliner Akademie den Vorschlag, die Preisfrage von 1769 zu wiederholen, zog ihn aber sogleich wieder zurück und las dann in der Klassensitzung vom 25. November „Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache",[1]) indem er die Unzulänglichkeit der Herderschen Lösung durch Darlegung der Hamannschen Einwände, denen er also sachlichen Wert beizumessen scheint, zu erweisen sucht. Seine eigene Ansicht gibt er in der kurzen, offenbar nur zur Anregung weiterer Untersuchung bestimmten Abhandlung nicht kund, sondern schließt mit einem sehr unbedeutenden lateinischen Jugendgedicht „De humani sermonis origine diversae opiniones", das lediglich die verschiedenen Hypothesen der vorherderschen Phase des Problems (Naturinstinkt, menschliche Erfindung, göttlicher Unterricht) äußerlich nebeneinanderstellt. Diese wunderliche Episode trug aber doch insofern für die Wissenschaft gute Frucht,[2]) als sie Jakob Grimm zu einer Behandlung der Frage vom Standpunkte der gereiften Sprachwissenschaft veranlaßte, zu seiner Akademierede vom 9. Januar 1851 „Über den Ursprung der Sprache".[3]) Er widerlegt hier nochmals die Annahme eines göttlichen Ursprungs, sei es durch Offenbarung oder Anerschaffung der Sprache, und huldigt zum Schlusse den Manen Herders, „der, was ihm an Tiefe der Forschung oder Strenge der Gelehrsamkeit abging, durch sinnvollen Takt, durch reges Gefühl der Wahrheit ersetzend, wie manche andere auch die schwierige Frage nach der Sprache Ursprung bereits so er-

---

[1]) S. W. 1. Abt. 10. Bd, 1861, S. 419—26.

[2]) Auch Steinthals genannte Schrift über den Ursprung der Sprache verdankt diesem Anlaß ihre Entstehung.

[3]) „Kleinere Schriften", 1. Bd, Berlin 1864, S. 255—98.

ledigt hatte, daß seine erteilte Antwort immer noch zutreffend bleibt, wenn sie gleich mit andern Gründen, als ihm dafür schon zu Gebot standen, aufzustellen und zu bestätigen sein wird."[1]) Damit war auch eine deutliche Antwort gegeben auf Schellings Ausspielen der Hamannschen Einwände gegen Herders genialen Lösungsversuch, und wir dürfen wohl Grimms Urteil als das endgültige der Geschichte selbst über die in diesem Kapitel behandelte Kontroverse betrachten. Merkwürdig ist es dabei freilich, daß noch im Jahre 1875 Hamanns Gedanken über den Ursprung der Sprache eine Art fortbildender Erneuerung erfahren haben: in Hugo Delffs Werke „Kultur und Religion".[2]) Delff gibt dort im wesentlichen Hamanns Theorie von dem zugleich göttlichen und menschlichen Ursprunge wieder, wenn auch modifiziert durch spekulative und anderseits physiologische Erwägungen. Der letzte Vertreter der Glaubensphilosophie ist also auch in dieser Beziehung als der geistige Erbe des nordischen Magus zu betrachten.

Zweiter Abschnitt.

7. Kapitel. Zur Morphologie der Sprache.

Unter diesem Sammeltitel mögen die wesentlichern von Hamanns Äußerungen über den Bau der Sprache und ihr Verhältnis zur Schrift zusammengestellt und beleuchtet werden, wobei freilich der durchaus verstreute und disparate Charakter dieser Bemerkungen eine nur einigermaßen systematische Anordnung fast zur Unmöglichkeit macht. Denn die wohl umfassender geplanten „Betrachtungen über die Etymologie[3]) und

[1]) Ebenda S. 298.

[2]) „Kultur und Religion. Die Entwicklung des humanen Bewußtseins historisch und philosophisch betrachtet". Gotha 1875 S. 25 ff.

[3]) Unter „Etymologie" versteht Hamann übrigens meistens

Syntax" des Deutschen, mit denen er einmal Herder, dessen sprachliche Sünden er öfters in scharfen Worten geißelt,[1]) droht,[2]) hat der Magus nie geschrieben. Schon seine ausgesprochene Abneigung gegen allen Regelzwang auch im Sprachlichen[3]) hielt ihn davon ab, im Sinn der damaligen Grammatiker als Gesetzgeber und Richter der Sprache aufzutreten. Würdigte er doch, im Gegensatz zu dem herrschenden Rationalismus der Gottschedischen Schule mit ihren nivellierenden Bestrebungen auch auf sprachlichem Gebiete, als einer der ersten die Bedeutung der „Idiotismen", des Provinziellen und Individuellen in der Sprache, freilich vorzugsweise hinsichtlich der „Schreibart", also nach ästhetischer Seite,[4]) eine Vorliebe, die dann Herder in den „Fragmenten" theoretisch rechtfertigte. Von diesem freieren Standpunkte aus erkannte Hamann denn auch sehr früh die Mängel der herkömmlichen grammatischen Behandlung der verschiedenen Sprachen, namentlich die schablonenhafte Übertragung des aus einer bestimmten Sprache, dem Lateinischen, gewonnenen grammatischen Systems auf andere, ganz verschiedenartige. So macht er schon 1759, gelegentlich des damals begonnenen eindringenden Studiums des Griechischen, die weitsichtige Bemerkung:[5]) „Ich habe noch zu wenig Kenntnis von der griechischen Sprache; den Mangel ihrer Grammatiken aber möchte ich bald beurteilen können. Ihre Abweichungen kommen von der Ungeschicklichkeit der angenommenen Regeln her. Je weniger Regeln, desto weniger Ausnahmen. Eine Sprache, welche die größten Anomalien hat, sollte die nicht die allgemeinsten Prinzipia zu ihrer Bildung

---

Formenlehre; so spricht er z. B. auch von einer „Etymologie der temporum" (Schr. III, 8), ähnlich III, 57, 105 u. s. w.

[1]) So z. B. Schr. IV, 428/9, V, 120/1. [2]) Schr. V, 45.

[3]) Vgl. z. B. Schr. II, 151, VI, 30.

[4]) Vgl. nam. Schr. III, 333, VII, 238. [5]) Schr. I, 448/9.

angenommen haben? Weil man nicht auf die letztern gekommen, hat man mehr ihre Analogie mit andern Sprachen als ihre innere Natur zum Fundamente der Grammatik gemacht." Es war die Zeit, als eben wieder durch die Tätigkeit der Joh. Matthias Gesner, Ernesti und Heyne das Studium des Griechischen sich aus jahrhundertelangem Verfalle erhob.

Mehr aber noch als im Griechischen verdroß der Schlendrian der traditionellen Methode den jungen Hamann im Französischen, mit dem er als Hauslehrer sich praktisch näher vertraut machen mußte und für welches er von frühauf einen „geheimen Instinkt" in sich fühlte,[1]) der freilich später durch den Frohndienst des Übersetzens sich fast ins Gegenteil verkehrte. Die Unzulänglichkeit der gebräuchlichen französischen Grammatiken veranlaßte ihn zu dem schon erwähnten eignen Versuche, dessen Überrest die „Vermischten Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache" (1760) darstellen. Eine Art Erläuterung dazu bildet die „Beilage" zu dem Briefe an J. G. Lindner vom 7. März 1761.[2])

Die sprachlichen Ausführungen der kleinen Schrift kann man als späten Ausläufer des alten Literatorenstreites über die Vorzüge der französischen Sprache gegenüber den andern, namentlich der lateinischen, betrachten, an den Hamann auch ausdrücklich erinnert.[3]) Eröffnet worden war diese gelehrte Fehde einst von dem patriotischen Gräcisten Henri Estienne (Henricus Stephanus) mit seinem „Traité de la conformité du langage françois avec le grec" (1565) und namentlich mit der besonders gegen das Lateinische und Italienische gerichteten Kampfschrift „Précellence du langage françois" (1579). Sie hatte dann das ganze siebenzehnte Jahrhundert

[1]) Schr. VII, 162, Gild. V, 30. [2]) Schr. III, 54 ff.
[3]) Schr. II, 138.

fortgedauert, genährt vor allem durch das infolge der politischen, gesellschaftlichen und literarischen Siege Frankreichs stetig gesteigerte Selbstbewußtsein der Nation; (so behauptete Ch. Sorel 1622 die Überlegenheit des Französischen über die alten und neuen Sprachen, ähnlich F. Charpentier 1683 u. s. w.). Gegen Ende dieses Jahrhunderts wurde der Streit, vornehmlich durch Charles Perrault, ja auch auf das literarische Gebiet hinübergespielt. Im Verfolg dieser grammatikalischen Kontroversen wurde man nun auch auf den Gegensatz zwischen der Gebundenheit der französischen und der Freiheit der lateinischen (griechischen u. s. w.) Wortstellung aufmerksam, und fing an über Bedeutung und Gründe dieser für das Französische so charakteristischen Erscheinung nachzudenken, so Condillac, du Marsais u. a. Auf diesem Wege gelangte dann G. Girard („Vrais principes de la langue françoise" 1747) zu seiner wichtigen Einteilung der Sprachen in „analogische" (die romanischen Sprachen) und „transpositive" (Lat., Griech., german. Sprachen), je nach der verschiedenen Darstellungsart des Gedankens durch die Satzform, einer Einteilung, nach deren Prinzip wir noch heute analytische und synthetische Sprachen unterscheiden; doch blieb Hamann allem Anscheine nach Girards Entdeckung unbekannt. Weitere Verbreitung fand die Behandlung jener Frage im Eingange von Diderots „Lettre sur les sourds et les muets" (an Abbé Batteux, 1751). Diderot unterscheidet hier eine natürliche Begriffsfolge, welche die einzelnen begrifflichen Bestandteile nach der Ordnung, in der sie ins Bewußtsein treten, im Satze disponiere, und eine künstliche, „wissenschaftliche", welche großenteils auf der Hypostasierung abstrakter Begriffe beruhe. So seien die substantivischen Begriffe allmählich als die wesentlichen betrachtet und an die Spitze des Satzes gestellt, und die der natürlichen Ideenfolge gemäß primären adjektivischen ihnen

untergeordnet worden. „De là, fährt er fort, on pourrait tirer une conséquence: c'est que nous sommes peut-être redevables à la philosophie péripatéticienne,[1]) qui a réalisé tous les êtres généraux et métaphysiques, de n'avoir presque plus dans notre langue de ce que nous appellons des inversions dans les langues anciennes. En effet, nos auteurs gaulois en ont beaucoup plus que nous; et cette philosophie a régné, tandis que notre langue se perfectionnait sous Louis XIII. et sous Louis XIV."[2]) Diese Aufstellungen Diderots, dessen „Lettre" Hamann auch die Bemerkung verdankt, daß der Umgang mit Tauben und Stummen viel Licht über die Natur der ältesten Sprachen gebe,[3]) scheinen, in Verbindung mit der ausführlichen Behandlung der französischen Wortfolge in ihrem Gegensatze zu derjenigen anderer, namentlich der antiken Sprachen in der „Mécanique des langues" von Pluche,[4]) das besondere Interesse Hamanns gerade an dieser grammatischen Frage hervorgerufen zu haben.[5]) Er schließt sich in ihrer Behandlung eng an Pluche an, dessen Werk wesentlich in der Absicht geschrieben ist, an die Stelle der herrschenden mechanischen Methode im Sprachunterricht eine lebensvollere und naturgemäßere zu setzen, und der von diesem Gesichtspunkte aus

[1]) Gemeint ist die mannigfach an die alte, auf Aristoteles sich gründende Scholastik angelehnte Philosophie, welche die französischen Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert an den höheren und mittleren Schulen im Gegensatze zum Cartesianismus und empiristischen Sensualismus vertraten.

[2]) Vgl. „Oeuvres Complètes de Diderot revues etc. par J. Assézat", Paris 1875, 1. Bd, S. 351.

[3]) Schr. II, 125.

[4]) „La Mécanique des Langues, et l'Art de les enseigner. Par M. Pluche", Paris 1751, nam. S. 114 ff.

[5]) Vgl. Schr. II, 127 u. 141.

mit Einsicht und Unbefangenheit besonders die Unterschiede im grammatischen Bau zwischen der französischen und lateinischen Sprache beleuchtet. Mit Pluche [1]) tadelt Hamann den „methodischen Unfug" des Konstruierens in den „thèmes corrigés", wie es der Franzose nennt, weil dadurch der Sinn des Schülers für den Geist der alten Sprachen unentwickelt bleibe oder vielmehr direkt zerstört werde. [2]) Die nun folgenden Ausführungen über die Möglichkeit der Inversion in andern Sprachen und die Gründe ihrer Unmöglichkeit im Französischen sind im wesentlichen Pluche entlehnt, [3]) wie auch zum Teil die Beispiele, nur daß Hamann anstatt der lateinischen die Pluche offenbar unbekannte deutsche Sprache der französischen gegenüberstellt. [4]) Wenn er dann weiterhin davon spricht, daß „die lateinische Deklinationsform durch eine falsche Anwendung sich in die französische Sprachkunst eingeschlichen habe", [5]) so zeigt eine Bemerkung im erwähnten Brief an Lindner, [6]) daß er damit die mißbräuchliche Übertragung der lateinischen Kasusbenennungen auf die französische, gänzlich anders geartete Nominalbeugung meint. Er trifft hiermit das Hauptgebrechen der damaligen grammatischen Behandlung der modernen Sprachen, die schon erwähnte schematische Anwendung der am Lateinischen gewonnenen Systematik [7]) auf moderne Sprachen, ein Erbstück aus der Zeit der Begründung des wissenschaftlichen Studiums der neueren Sprachen durch einseitig klassisch gebildete Humanisten. An dieser lateinischen Systematik hielt auch die erste,

---

1) A. a. O. S. 73—75 u. 97—99. 2) Schr. II, 138/9.

3) A. a. O. S. 114. (Übrigens ist Hamanns Zitierung des ersten Buches dieses Werkes (Schr. II, 141) irrig; die betreffende Stelle findet sich im zweiten.)

4) Schr. II, 139—41. 5) Schr. II, 141. 6) Schr. III, 57.

7) Deren Terminologie Hamann übrigens wenig Kopfzerbrechen macht, vgl. Schr. I, 317.

damals allgemein verbreitete französische Schulgrammatik von Restaut[1]) noch fest, obwohl sie z. B. zugesteht, daß das Französische eigentliche Kasus im Sinne des Lateinischen nicht besitze.[2]) Auf sie in erster Linie bezieht sich also Hamanns Bemerkung. Und ebenso trifft vornehmlich Restaut der weitere Tadel, daß die Lehre von den Artikeln in der französischen Sprachkunst durch eine seichte Beobachtung in Verwirrung geraten sei.[3]) Denn dieser räumt zwar ein:[4]) „L'usage propre des articles étant de déterminer l'étendue des noms communs, on peut dire que le, la, les, sont les seuls mots qui doivent être regardés comme de véritables articles, puisqu'on n'en emploie point d'autres au même usage", fügt aber hinzu: „Mais pour ne nous écarter pas du langage ordinaire des Grammairiens, nous appellons encore articles certains mots qui se mettent souvent avant les noms pris dans une étendue indéterminée", und behandelt sogar das kasusanzeigende de und à als „articles indéfinis". Anderseits aber entspricht die in Frage stehende Bemerkung Hamanns fast wörtlich folgender Stelle[5]) bei Pluche, der dabei seinerseits wieder auf Restaut Bezug nimmt: „Quand nous ferons la comparaison de l'énergie des anciennes langues avec la prolixité des nôtres, il sera tems d'insister sur le désordre occasionné dans les dernières par la maladresse avec laquelle on y régla l'usage de l'article." Ebenso folgt Hamann dem französischen Grammatiker in der Annahme, daß Artikel wie Reim aus den

---

[1]) „Principes généraux et raisonnés de la Grammaire françoise", Paris 1730 (1749 schon in 5. Auflage).

[2]) Ebenda S. 54/5. [3]) Schr. II, 141.

[4]) A. a. O. S. 414.

[5]) Mécanique etc. S. 22, vgl. auch S. 25 u. 121.

orientalischen Sprachen stammten,[1]) um dann die Stellung des Artikels im Dänischen mit der sogenannten Emphasis Aramaea zu vergleichen. Nach Restaut[2]) und Wallis' „Grammatica linguae Anglicanae" (1653) wird sodann der Gebrauch des Artikels als vornehmlich logischer Natur bestimmt, zugleich aber unter Bezug auf die „Grammaire de Port-Royal"[3]) das in dieser Bestimmung noch enthaltene Problem hervorgehoben.[4]) An Ausführungen dieser Grammatik[5]) knüpft auch die Bemerkung an, daß der begriffliche Unterschied zwischen Nenn- und Beiwort noch nicht genügend klargestellt sei, sowie die Parallele zwischen Eigennamen und Adjektiven bezüglich des Gebrauchs der Artikel bei ihnen. Die Behauptung, daß alle nomina propria als Adjektiva betrachtet werden könnten, findet in dem Briefe an Lindner[6]) noch nähere Erläuterung. Endlich bezeichnet Hamann Maupertuis' Versuch, die „ontologische" Aufgabe der genauen begrifflichen Bestimmung und Unterscheidung von Nenn- und Beiwörtern zu lösen, als nicht zureichend. Maupertuis hatte nämlich in seinen „Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et sur la signification des mots" die Entstehung der grammatischen Kategorien der Substantiva und Adjektiva, in Übereinstimmung mit der herrschenden Lehre,[7]) aber mehr im psychologischen

---

[1]) Vgl. „Mécanique", S. 21/2. [2]) „Grammaire" S. 410.

[3]) Vgl. „Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal par Arnauld et Lancelot" (zuerst 1660), Paris 1803, S. 296: „Nous avons dit en général que l'usage des articles étoit de déterminer la signification des noms communs; mais il est difficile de marquer précisément en quoi consiste cette détermination, parce que cela n'est pas uniforme en toutes les langues qui ont des articles", und dazu den „Commentaire" von Duclos S. 445/6.

[4]) Schr. II, 143/4. [5]) Vgl. a. a. O. S. 273—76 u. 297—99.

[6]) Schr. III, 57/8.

[7]) Vgl. z. B. die „Grammaire de Port-Royal" S. 273 ff.

als logischen Sinne, auf die allmähliche Bildung der Begriffe Substanz und Modus zurückgeführt, gleichzeitig aber im Geiste des skeptischen Sensualismus die Zulänglichkeit und objektive Gültigkeit dieser Begriffe bezweifelt.[1]) — Die nun noch folgenden Sätze über die Bedeutung der persönlichen Fürwörter als „Wahrzeichen" der Verbalformen und über die Stellung der Partikeln ne, y, en u. s. w.[2]) sind sehr elementarer Natur und bieten keinerlei Interesse; sie können ebensowohl Restaut wie jeder andern französischen Grammatik entstammen, vielleicht auch ganz selbständig sein. Die Erinnerung endlich für diejenigen, „welche die französische Sprache in ihrer Wortfügung einer Monotonie beschuldigen, ohne zu erwägen, daß eine ebenmäßige durch die hörbaren Endungen und ihre öftere Zusammenkunft im Lateinischen unvermeidlich ist",[3]) bezieht sich namentlich auf Diderot, der von der „marche monotone",[4]) und auf Pluche, der von der „monotonie assoupissante"[5]) der französischen Satzgliederung im Gegensatz zu den klassischen Sprachen redet.

Im ganzen können wir nach dieser Prüfung den selbständigen Wert der kleinen Abhandlung, abgesehn etwa von den oben erwähnten allgemeinen Eingangsbetrachtungen über Sprache und Geld, nicht sehr hoch veranschlagen. Und wir befinden uns hierbei in Übereinstimmung mit Hamanns eignem Urteil, der im mehrerwähnten Briefe an Lindner die „Salbaderei von der französischen Wortfügung" lediglich als „Vehikel" angesehn wissen will, „den Triumph über die herrschende Mose-

---

[1]) Absatz 14 u. folg. der genannten Schrift (Oeuvres, Lyon 1756, 1. Bd, S. 270 ff.).

[2]) Schr. II, 146/7. [3]) Schr. II, 147.

[4]) Vgl. dessen Oeuvres, ed. Assézat 1, 351.

[5]) „Mécanique" S. 122.

rische Denkungsart" (nämlich über den nach Hamanns Ansicht französischen Geist in Friedrich Karl von Mosers freimütigem Fürstenspiegel „Der Herr und der Diener" 1759, den er in einer längeren Anmerkung angreift)[1]) „desto glänzender zu machen".[2])

Eine zweite grammatische Frage, der Hamann sogar mehrere Schriften gewidmet hat, betrifft die Rechtschreibung.[3]) Sie war, nach mannigfachen Neuerungsbestrebungen in den Kreisen der Sprachgesellschaften des 17. Jahrhunderts, in der zweiten Hälfte des 18. wiederum ein beliebter Gegenstand rationalistischer Reformversuche geworden, und auch Herder hatte in den „Fragmenten" orthographische Fragen wenigstens gestreift. Was Hamann veranlaßte, diesen doch recht speziellen und dem großen Zuge seines Gedankenlebens scheinbar sehr fernliegenden Problemen zwei Schriften zu widmen, war, neben seinem allgemeinen Interesse an allem Sprachlichen, der ihm in hohem Grade eigene Sinn für das Geringe und Unscheinbare, eine „Andacht zum Kleinen", wie sie dem sich selbst gern als „Philologen" Charakterisierenden wohl ziemen mochte, die aber auch den humoristischen Schriftsteller kennzeichnet, dem das Unbedeutendste und, äußerlich betrachtet, Unergiebigste Anlaß und Anknüpfungspunkt für Ideenreihen und Vergleiche wird, die überraschend schnell zu aussichtsreichen Höhen des Gedankens hinaufführen. In welchem Sinne dies auch für seine orthographischen Betrachtungen zutrifft, wird die nähere Analyse alsbald zeigen. Andererseits aber war dem „Philologen" freilich auch die Kehrseite jener Tugend nicht fremd, eine gewisse eigensinnige Vorliebe für das Nebensächliche und Untergeordnete, die mit seinem

[1]) Schr. II, 149—51. [2]) Schr. III, 55/6.
[3]) Vgl. zum Folgenden Franz Muncker: Klopstock. Geschichte seines Lebens und seiner Werke, S. 478—83.

schon wiederholt berührten auffallenden Mangel an Ordnung, klarem Überblick und richtigem Augenmaß in geistigen Dingen, jenem Mangel, der seine Schriften so schwer lesbar macht, aufs engste zusammenhängt. Er selbst spottet gelegentlich über diese seine „Mikrologie", die ihm selbst „lächerlich, aber nicht ganz gleichgültig" sei.[1])

Die erste orthographische Schrift Hamanns, die „Neue Apologie des Buchstabens h, Oder: Außerordentliche Betrachtungen über die Orthographie der Deutschen von H. S., Schullehrer, Pisa[2]) 1773", bezieht sich, wie schon erwähnt, auf C. T. Damms „Betrachtungen über die Religion", 1. und 2. Abteilung, Berlin 1773. Dort wird in § 5 des Anhangs unter dem Titel „Einige zufällige, zur Hauptsache sich passende Gedanken" der, wie Damm meint, von unwissenden Kanzlisten und unachtsamen Schreibern eingeführte Brauch, ein stummes h „zwischen die Silben" einzuschieben, als gedankenlose, vernunftwidrige, ja in den Augen der Ausländer unsre Nation herabsetzende Gewohnheit heftig getadelt, und eine Parallele zwischen diesem Mißbrauche und der gewohnheitsmäßigen Beibehaltung unbegründeter religiöser Glaubenssätze gezogen, um dann die Nutzanwendung folgen zu lassen: „Wer im kleinen nicht treu ist, der ist auch im großen gerne untreu und ungerecht." Hamann nun, den in erster Linie der seichte religiöse Rationalismus des „eisgrauen Wolffianers" verdroß, knüpft mit seiner Entgegnung in sehr geschickter Weise an diese beiläufige Bemerkung Damms an, um mit den orthographischen zugleich die religiösen Reformgedanken desselben ad absurdum zu führen. Daß es ihm hauptsächlich um letztere zu tun ist, zeigt deutlich der Schluß der kleinen Abhandlung und die un-

[1]) Gild. V, 282/3 (1786).

[2]) D. h. Frankfurt a. M., vgl. Schr. VII, 91.

mittelbar sich anschließende, ganz religiös-philosophisch gerichtete „Neue Apologie des Buchstabens h von ihm selbst". Aber seine orthographischen Ausführungen verlieren dadurch nicht an Interesse, da er beide Momente geistvoll und witzig zu verbinden weiß, so daß wir die kleine Doppelschrift zwar nicht in der überschwenglichen Weise Jacobis [1]) rühmen können, aber unzweifelhaft mit Kant [2]) als eines der glücklichsten Erzeugnisse Hamannscher Laune betrachten dürfen.

Hamann verfährt so, daß er zuerst den möglichen Grund, den etwa der Gegner für die Beseitigung des stummen h anführen könnte, und sodann den wirklich von ihm beigebrachten widerlegt. Der erstere besteht in dem Grundsatze, „daß kein Buchstabe, der nicht ausgesprochen wird, geschrieben werden, und folglich die Aussprache der Buchstaben die einzige und höchste Schiedsrichterin der Rechtschreibung für deutsche Köpfe sein müßte." [3]) Hamann gibt ihn, wie gesagt, nur als möglich aus und will ihn, als allzu töricht, dem Exrektor nicht „aufbürden". Er stellt ihn aber, seiner prinzipiellen Allgemeinheit halber, voraus, um zu zeigen, zu welchen Folgerungen konsequenterweise Damms Neuerungsstreben führen müßte. Zunächst müßte nach jenem Grundsatze jede Konsonantenverdopplung am Silbenende wegfallen, während sie doch oft zur Modifikation der Aussprache zwar nicht des Mit-, aber des Selbstlauters dient. Weiterhin aber wäre auch das Dehnungs-h innerhalb der Silben, sowie in der Verbindung th zu beseitigen. Dies hieße aber — und hier kommt der sprachhistorische Gesichtspunkt einigermaßen zur Geltung — die „etymologische Eigenschaft" des h gänzlich verkennen, derzufolge es als wichtiges sinnliches Unterscheidungs-

[1]) Werke, 4. Bd, 2. Abt. („Wider Mendelssohns Beschuldigungen") S. 263 Anm.

[2]) Gild. V, 150. [3]) Schr. IV, 123.

merkmal bei Wörtern von gleicher Lautgestalt, aber verschiedener Bedeutung dient. Und vor allem: die Aussprache zur einzigen Richtschnur für die Schreibung machen, würde das nicht soviel besagen, als dem babylonischen Wirrwarr der Dialekte und individuellen Mundarten, aller denkbaren Willkür und Zufällig keit auch in die Schrift Eingang schaffen und so die sprachliche und weiterhin die literarische Einheit Deutschlands aufs ernstlichste gefährden? Zudem, ist nicht die Aussprache des einzelnen „Buchstaben" als solchen und diejenige im Lautzusammenhange der Silbe und des Wortes mannigfach verschieden?[1]) Welche also sollte für die Schreibung als maßgebend gelten? — So zeigt sich von allen Seiten die Unmöglichkeit und der Selbstwiderspruch des versuchsweise aufgestellten Grundsatzes. Nachdem Hamann diesem dann noch mit den Waffen des Spotts zu Leibe gegangen ist, kommt er zu dem zweiten, von Damm wirklich geltend gemachten Grunde, der oben wiedergegebenen Behauptung von der willkürlichen Einschwärzung des h durch untergeordnete und ungebildete Schreiber. Hier wird es Hamann sehr leicht, den Widerspruch zwischen dieser Aufstellung Damms und seinem Satze, die Sprache und Rechtschreibung gründe sich „auf den Gebrauch der verständigsten Personen in der ganzen Nation", mit überlegener Persiflage nachzuweisen. Damms Berufung auf die Ausländer aber wird durch die Hindeutung auf die Behandlung des h im Französischen abgetan.

Eine Art Nachspiel zu dieser „Apologie" bildet eine Stelle in den drei Jahre später verfaßten „Zweifeln und Einfällen

[1]) Hierbei spielt Hamann (Schr. IV, 126) auf die damals noch herrschende Methode des Leseunterrichts an, wonach zuerst das Buchstabieren, dann das Syllabieren gelehrt wurde, ein Verfahren, das gerade in jenen Jahren, besonders von Samuel Heinicke, zu Gunsten der „Lautiermethode" energisch bekämpft wurde.

über eine vermischte Nachricht der allgemeinen deutschen Bibliothek" (1776). Nicolai hatte in einer Rezension mehrerer Hamannscher Schriften in seiner „Bibliothek"[1]) zu jener Kampfschrift bemerkt, die Aussprache, zur alleinigen Richtschnur der Rechtschreibung gemacht, werde zwar unter den Lehrern der Orthographie große Verwirrung hervorrufen, nicht so sehr aber unter den Schreibenden selbst, „da man ohnfehlbar die beste Aussprache der besten deutschen Provinzen, nebst dem Gebrauche der besten Schriftsteller zur Regel nehmen würde, zumal da die Erfahrung lehret, daß man der guten Aussprache zufolge seit hundert Jahren in der Orthographie ganz erkleckliche Verbesserungen gemacht hat." Hamann weist demgegenüber an der genannten Stelle[2]) treffend die petitio principii nach, die in dieser Regel Nicolais liegt. Denn welches sind die besten Provinzen, die besten Schriftsteller, die beste Aussprache? Gilt nicht diejenige Aussprache als die beste, die der guten Rechtschreibung am meisten entspricht? „Sie sehen also, — — daß die unfehlbare Regel ein dreifaches Beste als bereits gefunden voraussetzt, davon das gesuchte Gute eine sehr unbeträchtliche Kleinigkeit, und daß eine dreifache Voraussetzung des Besten im ganzen ein ebenso unbequemes als lächerliches Mittel ist, weil es alle Verbesserung in den Teilen ausschließt und unmöglich macht."[3])

Ausdrücklicher auf das Sprachliche gerichtet als die „Apologie" sind die „Zwey Scherflein zur neuesten Deutschen Literatur" (1780). Sie wenden sich vornehmlich gegen die wunderlichen Reformvorschläge Klopstocks in seinem, zuerst von J. H. Campe im Anhang der „Sammlung einiger Erziehungsschriften" (2. Teil, Leipzig 1778) veröffentlichten Fragment

[1]) 24. Bd 1. Stück S. 288 ff. [2]) Schr. IV, 312/3.
[3]) Schr. IV, 313.

„Über die deütsche Rechtschreibung“, daneben auch gegen Campes Empfehlung der Klopstockischen Prinzipien im Vorwort des Anhanges und gegen den im wesentlichen auf Klopstocks Bahnen wandelnden „Teütschen Sprachforscher“ von Johann Nast und F. K. Fulda (1. Teil, Stuttgart 1777, 2. 1778). Die Anregung zur Fortsetzung oder zum zweiten Teil der „Apologie“, wie der Plan im Frühjahr 1779 in Hamanns Briefen [1]) genannt wird, ging von Herder aus, der um die Jahreswende 1778 auf 79 wenig respektvoll über den alternden Patriarchen der deutschen Literatur an Hamann schrieb: „Ich wollte, daß seine rasenden Bogen von der Rechtschreibung, die in Campens Schulsammlung und auch besonders herausgekommen sind, Sie zu einem neuen Versuch über den Buchstab H weckte[n?]. Der alte stolze Narr ist dem delirio nahe.“ [2]) Hamann stimmte dem Freunde bei und verwarf namentlich entschieden Klopstocks obersten Grundsatz von der ausschließlichen Geltung des phonetischen Prinzips in der Schreibung, [3]) gelangte aber erst im Januar des folgenden Jahres, nach Empfang der „Fragmente über Sprache und Dichtkunst“ (1779), unter welche Klopstock die orthographische Schrift wieder aufgenommen hatte, zur Ausarbeitung seiner „Scherflein“, [4]) die Herder im Frühjahr zum Druck besorgte. [5])

Hamann hatte im wesentlichen wieder dieselben Irrtümer zu bekämpfen, wie zuvor bei Damm, nur daß inzwischen die Forderungen der Neuerer an grundsätzlicher Einseitigkeit und radikaler Folgerichtigkeit sich sehr verschärft hatten. War in Karl Friedrich Fuldas „Grundregeln der deutschen Sprache“ (1778) das etymologische Prinzip in der Schreibung noch

---

[1]) Schr. VI, 77, 79/80. [2]) Hoffmann S. 138.
[3]) Schr. VI, 70, 80. [4]) Schr. VI, 118, 120, 122 u. s. w.
[5]) Vgl. Schr. VI, 122 u. Hoffmann S. 150.

einigermaßen zu seinem Rechte gekommen, so hatte Johann Nast in seinem „Teütschen Sprachforscher“ (1777/8) es schon erheblich eingeschränkt, und Jakob Hemmer (Domitor) vollends machte in dem „Grundriß einer dauerhaften Rechtschreibung“ (1776) die Aussprache zur alleinigen Richtschnur. So auch Klopstock. Den Grundsatz, den Hamann einst dem Exrektor Damm nicht hatte „aufbürden“ wollen, „damit er nicht zu früh sich seiner zu schämen anfangen müßte,“ [1]) fand er hier von dem verehrten [2]) Dichter, den er auch als vorzüglichen Kenner der Muttersprache schätzte, [3]) klipp und klar als oberstes Prinzip an die Spitze seiner Reformvorschläge gestellt: „Der Zweck der Rechtschreibung ist: das Gehörte der guten Aussprache nach der Regel der Sparsamkeit zu schreiben.“ Darum: „Kein Laut darf mehr als Ein Zeichen; und kein Zeichen mehr als Einen Laut haben.“ Also weg mit allen Konsonantenverdopplungen, Dehnungszeichen, Doppelzeichen für Einen Laut! Und gleicherweise macht auch die Frage nach der besten Aussprache, die Nicolai, wie gezeigt, doch nicht so ohne weiteres bestimmt zu beantworten gewagt hatte, dem diktatorischen Selbstgefühl des zu gewaltsamen Machtsprüchen neigenden Dichters wenig Kopfzerbrechen: er setzt ohne viel Umschweife die heimische niedersächsische Mundart als Normalsprache an.

Auch hier also war für Hamann die Widerlegung solcher kurzsichtigen und dabei in der Einzelanwendung mannigfach Spott herausfordernden Aufstellungen nicht schwer. Und er befand sich diesmal in seinem Widerspruch mit einem Lessing und Lichtenberg in Einklang. Freilich nur im Negativen.

---

[1]) Schr. IV, 122/3.

[2]) Vgl. z. B. Schr. I, 414, II, 163, 303, 305, IV, 427/8, VI, 32 u. s. w.

[3]) Vgl. Schr. II, 305, IV, 428.

Hier hält er zunächst dem „sokratischen Pädagogen" Campe entgegen, daß alle Verbesserungsbestrebungen in einer so geistigen Angelegenheit wie der Sprache nur mit größter Behutsamkeit und Schonung vorgehn dürften, sollten sie nicht mehr Unheil als Nutzen stiften.[1]) Insbesondere fürchtet er, getreu seiner alten Regelfeindschaft, von der geforderten Präzisierung des Unbestimmten und Beseitigung des Überflüssigen schweren Schaden für die lebendige Freiheit und organische Selbstbestimmung der Sprache.[2]) — Sodann im zweiten „Scherflein" auf Klopstocks Schrift selbst übergehend, weist Hamann von neuem jenen schon Nicolai gegenüber gerügten Zirkelschluß nach, mit dem Klopstock auf die nach der geltenden Schreibung sich bestimmende beste Aussprache gewisser Gegenden diese Schreibung selbst wieder begründen wolle[3]) und so im praktischen Erfolg nur die völlige Verwirrung der Orthographie herbeiführen werde,[4]) und zeigt, wie der Charakter der geschriebenen Sprache größere Deutlichkeit bedinge als derjenige der in der hörbaren Aussprache ein ungleich vielseitigeres und biegsameres Ausdrucksmittel besitzenden Tonsprache. Die Wurzel dieser Irrtümer liege eben in der falschen Zweckbestimmung der Rechtschreibung, welche die grundsätzliche Verschiedenheit des Gesichts- und Gehörssinnes verkenne und den „wahren, natürlichen und höhern Zweck, der sowohl Rede als Schrift vereinigt",[5]) mißverstehe. Dieser nämlich sei kein andrer, als „zu einer Schechine, Stiftshütte und Wagenthron unserer Gedanken, Begriffe und Empfindungen durch hörbare und sichtliche Zeichen der Sprache"[6]) zu dienen.

Also wiederum der symbolische Sprachbegriff als letzte

---

[1]) Schr. VI, 29. [2]) Schr. VI, 30.
[3]) Schr. VI, 32/3, vgl. auch VI, 80. [4]) Schr. VI, 42/3.
[5]) Schr. VI, 34. [6]) Schr. VI, 34/5.

Instanz herangezogen! Nirgends offenbart sich so deutlich, wie dieser Grundzug der Hamannschen Denkweise sein geistiges Leben bis ins kleinste durchdringt, als wenn er hier seine symbolische Welt- und Sprachauffassung auf orthographische Fragen anwendet. Das Motto der „Zwey Scherflein" lautet *ἰ ἢ οὐ μή*[1]) (Matth. 5, 18): „Bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehn der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe." Das ist der Grundgedanke von Hamanns Schrift und seines Widerspruchs gegen die orthographischen Neuerungen überhaupt, zugleich der Punkt, von dem aus seinem Blick das Bemühn um Rationalisierung der Orthographie und dasjenige um Rationalisierung der Orthodoxie, d. h. des Glaubens, als gleichartig, ja fast als identisch erscheint. „Wie alle Haare unsers Hauptes", so erklärt er Herder jenes Motto, „unter göttlicher Providenz, so alle gerade und krumme Striche unsrer Handschrift (wo ein Jota und Jot als die einfachsten Symbole anzusehn) unter Theopneustie. Daß diese Erkenntnis zu hoch ist, mag immerhin sein, aber weder für den philosophischen noch christlichen Glauben."[2]) Und ganz ähnlich heißt es in den „Scherflein"[3]) selbst: „— gehören die Haare unseres Haupts, bis auf den Wechsel ihrer Farbe, zu den Datis göttlicher Providenz; warum sollten nicht die geraden und krummen Grundstriche (*ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία*) und Züge unserer symbolischen und typischen — — Handschrift Gegenbilder und Spiegel einer Theopneustie (2 Tim. 3, 16), einer unerkannten Zentralkraft sein, in der wir leben, weben und sind?" Wieder liegt, wie besonders das Bibelzitat zeigt, eine gewisse Wortspielerei dieser ganzen Auffassungsweise mit zu Grunde, indem Hamann „Schrift" halb im prägnanten

---

[1]) Schr. VI, 23. [2]) Schr. VI, 120. [3]) Schr. VI, 41.

Sinne der heiligen Schrift, halb im gewöhnlichen Verstande nimmt, und so beide gleicherweise auf Inspiration zurückführt. Aber es ist doch in seinem Sinne weit mehr als ein Wortspiel, es ist die konsequente Folgerung aus allen dargetanen Voraussetzungen seines Denkens, wenn er jetzt nicht mehr nur die Sprache, sondern sogar deren äußere Fixierungsform als symbolischen Träger des Höhern, ja des Göttlichen betrachtet. So bekommt für seine mystische Auffassung jedes Jota der Handschrift, jede orthographische Kleinigkeit einen tiefern, geheimnisvollen Sinn. Jedes Tüttelchen der gewöhnlichen „Schrift" hat seine Bedeutung, und es kann ohne Frevel so wenig daran gerührt werden, als am geringsten Tüttelchen der vorbildlichen „Schrift" Gottes. Beide sind sichtliche Zeichen des Unsichtbaren und als solche durch ihren höhern Inhalt geheiligt. Deshalb führt Hamann wohlgefällig[1]) Samuel Heinickes Satz an, daß „Töne und Buchstaben durch ihren anerkannten Eindruck nichts als die dunkeln Triebfedern sind, durch deren Reiz in beiden respektive kompetenten Sinnen eine Empfindung erweckt wird, die man, ohne es zu wissen und zu wollen, als Anfangsleiter nach tönenden Intervallen und augenscheinlichen Veränderungen zu Zeichen der Gedanken angenommen und ohne ihr ferneres Bewußtsein bisher gebraucht hat".[2]) Klingt doch hier der symbolische Gedanke, freilich nicht im umfassenden und mystischen Sinne Hamanns, stark an. Und so sieht er in der Orthographie ein Symbol für die „Begriffe, Meinungen, Vorurteile eines Volks bis zur feinsten Nebenausbildung, selbst in jenen winzigen, unnahrhaften, etosiologischen Fragmenten".[3]) Und mehr in diesem symbolischen als im eigentlich historischen Sinne sind, wie mir scheint, auch die Sätze[4]) gemeint: „Zu

[1]) Vgl. auch das Lob Heinickes Schr. VII, 9.
[2]) Schr. VI, 36/7. [3] Schr. VI, 38. [4]) Schr. VI, 39.

einer Wiedergeburt der allgemeinen Rechtschreibung gehört mehr als ein Krebsgang jenseits des vierzehnten Jahrhunderts und seiner Mönchenschrift.[1]) Wer nicht in die Gebärmutter der Sprache, welche die Deipara[2]) unserer Vernunft ist, eingeht, ist nicht geschickt zur Geistestaufe einer Kirchen- und Staatsreformation." Das kann nach dem ganzen Zusammenhange nicht wohl anders verstanden werden als dahin, daß nur derjenige berufen ist, über sprachliche oder religiöse Dinge[3]) mitzureden, der ihr Wesen als Symbole versteht, der einsieht, daß sich in ihnen, speziell also in Sprache und Rechtschreibung, Höheres, Geistiges, zuletzt Göttliches gleichnishaft offenbart. Daher vergleicht Hamann die „Otographie", wie er es witzig nennt, die der Schrift, in Unverständnis ihrer lebendigen Bedeutsamkeit als „Spiegel und Gegenbild einer Theopneustie", willkürlich erfundene, bezw. andern Gebieten entlehnte Regeln aufzwingen will, mit der „Orcodoxie" der rationalistischen Exegese, welche die „Schrift" im prägnanten Sinne, d. h. den in ihr sich offenbarenden Schöpfer, in die Schranken der Hamanns Urteil nach von Galilei und Newton ebenso willkürlich erfundenen Naturgesetze und ihrer Wahrscheinlichkeitsforderung bannen wolle.[4]) So ist denn der „Hauptgedanke" in den „Scherflein" doch nicht „entfallen", wie der Autor befürchtete, sondern nur etwas unklar zum Ausdruck gekommen: „Orthographie nach dem Ohr ist eben das Steckenpferd, was Theologie nach der Vernunft. Philosophie ist Aussprache; Schrift

[1]) Aus dem vierzehnten Jahrhundert schreibt sich nach Rasts „Sprachforscher" (S. 282) die moderne „Buchstabenverschwendung" her.

[2]) „Deipara" (Θεοτόκος) heißt die Mutter des Herrn besonders in der griechisch-orthodoxen Kirche.

[3]) Hamann macht hier eben den Übergang von den einen zu den andern.

[4]) Schr. VI, 39/40.

ist Schrift.[1]) Beide aber *ὑποδείγματα, σκιαί* und *αντίτυπα* besserer, wahrer und geistlicher Dinge. Beide in abstracto betrachtet sind zwei gerade Linien, die entweder ewig parallel laufen, oder sich einander durchschneiden, und eben aus dem Punkt ihrer Vereinigung sich ins Unendliche voneinander entfernen müssen. Es ist ein Glück für mich, daß ich die Spur dieser mit mir grau gewordenen Grille ganz verloren, sonst hätte ich darüber gebrütet und wäre nicht fertig geworden, weil meine Theorie über diese beiden locos communes noch nicht reif ist."[2])

Also auch diese orthographischen Interessen und Schriften Hamanns münden zuletzt wieder in sein altes Grundthema aus. Letzten Endes war es ihm in den „Scherflein" so wenig um Klopstock, wie in der „Apologie" um Damm zu tun. Den ihm nach seiner ganzen religiös-symbolischen Weltansicht fremden und feindlichen Geist des rationalistischen Jahrhunderts wollte er unter dem Scheine eines harmlosen mikrologischen Geplänkels um so empfindlicher treffen. Daß Klopstock in diesem Sinne nicht eigentlich sein Gegner war, wußte er wohl. Deshalb ließ er als versöhnendes Nachwort jenen Brief vom 15. Oktober 1780 folgen,[3]) in dem er es als den eigentlichen Zweck seiner Schrift bezeichnet, als „ein vortreffliches vehiculum" zu dienen, „meinen alten Groll gegen unsere unplatonischen Reformatoren auszulassen, welche nichts zu glauben empfehlen, als was sich hören oder mit Händen greifen läßt".[4])

Demnach sind alle drei, spezielle sprachliche Probleme behandelnden Schriften Hamanns, die „Vermischten Anmerkungen",

---

[1]) Die Doppelsinnigkeit liegt hier, wie oben beim Logosbegriff, klar zutage und ist für Hamanns Denken ebenso charakteristisch wie dort.
[2]) An Herder, 27. März 1780 (Schr. VI, 123/4).
[3]) Schr. VI, 163 ff. [4]) Schr. VI, 164.

die „Apologie“ und die „Zwey Scherflein“, im Grunde nur „Vehikel“ zur Erörterung allgemeinerer und ihm mehr am Herzen liegender Fragen: ein deutlicher Wink, welche Stelle den sprachtheoretischen Interessen im Gesamtbereich seines Denkens zukommt. Soweit es sich um positive Einzelprobleme handelt, dienen sie mehr nur als Anknüpfungspunkte und äußere Einkleidung. Ihre eigentliche Bedeutung gewinnen sie erst, wenn sie, ins Metaphysische und Symbolische erhoben, mit seinen religiös-philosophischen Grundgedanken in innigen Zusammenhang treten. Entspricht dies Verhältnis doch auch genau seiner allgemeinen Auffassung vom Wesen der Sprache, die ihm einerseits ebenfalls als bloßes „Vehikel“, anderseits aber nach ihrem symbolischen Offenbarungscharakter als das Rätsel aller Rätsel erscheint.

Was Hamanns eigne orthographische Grundsätze anbetrifft, so bezeichnet er sie selbst einmal als „dem bayrischen Edikt ziemlich konform“.[1]) Aller Wahrscheinlichkeit nach ist in dieser vom 25. Februar 1786 datierten Briefäußerung an Jacobi die pfalzbayerische „Gnädigste Verordnung, die neue Schreibart bey den Canzleien und Gerichtsstellen betreffend. Dat. Düsseldorf, den 4. Hornung 1786“ gemeint, von welcher, wie es scheint, Jacobi dem für orthographische Fragen interessierten Freunde Mitteilung gemacht hatte.[2]) In diesem Edikte heißt es in Erneuerung der Vorschriften eines Mandats von 1765: „Höchsten Orts ist wahrgenommen worden, daß man sich an die Belles-Lettrische Schreibart auch bey den Canzley- und

---

[1]) Gild. V, 233.

[2]) Die Verordnung ist im „Churpfalzbayerischen (Münchner) Intelligenzblatt“ zwar erst im 15. Stück vom 10. März des Jahres (20. Bd S. 81) veröffentlicht; doch mag das Edikt schon gleich nach Erlaß in Düsseldorf publiziert oder auf sonstigem Wege Jacobi bekannt geworden sein.

Gerichtsstellen je länger je mehr gewöhnt, und nach solcher z. B. die Worte Carl und Churfürst mit dem Anfangs-Buchstaben K, auch die lateinische, oder von dem Lateinischen abstammende Worte nur mit deutschen Buchstaben z. B. Exzeption, Exekution statt Exception, Execution zu schreiben pflegt. Gleichwie aber Se. churfürstliche Durchleucht an diesen und dergleichen Neuerungen keinen Gefallen tragen; so hat man davon abzustehen, und sich hinfüro an den gewöhnlichen Canzley- und Gerichts-Stylum zu halten" u. s. w. In einer Anmerkung wird dann noch hinzugefügt: „Die Sachsen waren die Ersten, die an die Verbesserung unserer Muttersprache Hand anlegten.[1]) In ihren Canzleyen wird noch bis hieher Churfürst mit Ch, und die ganz lateinische Wörter mit lateinischen Buchstaben geschrieben. Lateinische und französische Wörter aber, die sich wohl deutsch sagen lassen, findet man in ihren Canzleyaufsätzen nicht leicht, und jene Wörter, die bereits das deutsche Bürgerrecht erlangt haben, werden mit deutschen Buchstaben geschrieben, z. B. das Publicum. Das C wird überhaupts zu vielfältig mit dem K verwechselt, und dies sogar bey den Geschlechtsnamen, welches nicht sein soll, weil dergleichen buchstabliche Abänderungen seinerzeit zu manchen Streitigkeiten Anlaß geben können." All dies stimmt nun in der Tat fast durchaus mit Hamanns orthographischem Brauche überein, der sich auch hier im kleinen als Feind rationalistischer Neuerungs- und Nivellierungsbestrebungen zeigt, durchaus das etymologische Prinzip in der Schreibung gewahrt wissen will,

---

[1]) Es ist daran zu erinnern, daß die Bemühungen Gottscheds und seiner Schule, die obersächsische Mundart zur schriftsprachlichen Norm zu machen, in Bayern mit am spätesten durchdrangen. Hier sehen wir sie auf speziell orthographischem Gebiete einen Schritt vorwärts zur Erreichung dieses Zieles tun.

insbesondere k und c mit peinlicher Genauigkeit unterscheidet,[1]) und diese zum Teil etwas pedantische Mikrologie, die aber doch zugleich eng mit seiner eben dargelegten symbolischen Auffassung der Schreibung zusammenhängt, hartnäckig festhält.[2])

Ferner ist hier noch anzuschließen ein die alphabetische Schrift betreffender Ausfall gegen Mendelssohn in „Golgatha und Scheblimini".[3]) Dieser hatte nämlich in seinem „Jerusalem"[4]) die Entstehung der alphabetischen Schrift aus der Hieroglyphik zu erklären gesucht,[5]) die Schwierigkeit, die dieser Übergang dem Forscher biete,[6]) hervorgehoben, und dabei bemerkt: „Daß zwar, wie einige glauben, unsere alphabetische Schrift bloß Zeichen der Laute, und nicht anders als vermittelst der Laute auf Sachen und Begriffe anzuwenden sein sollte, ist völlig ohne Grund. Uns, die wir von den hörbaren Zeichen lebhaftere Vorstellungen haben, bringt allerdings die Schrift auf die vernehmlichen Worte zuerst. Uns also gehet der Weg von Schrift auf Sache über und durch die Sprache; aber deswegen ist es nicht notwendig also. Dem Taubgebornen ist die Schrift unmittelbar Bezeichnung der Sachen, und wenn er sein Gehör erlangt, werden ihn in den ersten Zeiten sicherlich die Schriftzeichen zuerst auf die unmittelbar mit ihnen verbundenen Dinge, und sodann erst vermittelst derselben auf die Laute bringen, die ihnen entsprechen." Wie mir scheint, liegt hier die Frage nach der Berechtigung von Hamanns Widerspruch ähnlich, wie

---

[1]) Gild. V, 282. [2]) Vgl. ebenda 282/3.

[3]) Schr. VII, 54/5.

[4]) „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum", Berlin 1783, 2. Teil S. 72 ff.

[5]) Auf eine uns zwar heute sehr rationalistisch erscheinende, aber immerhin scharfsinnige Weise.

[6]) Vgl. darüber auch Steinthal: Die Entwicklung der Schrift, Berlin 1852, S. 93/4.

bei dem im vorigen Kapitel besprochenen Falle mit Herder, d. h. es handelt sich lediglich um eine mißverständliche Ausdrucksweise Mendelssohns. Denn dessen Worte können schwerlich anders gedeutet werden als dahin, daß das associative Band nicht notwendig zunächst vom Schriftbild zum Lautbild hinführen müsse, sondern daß an ersteres sich unter Umständen unmittelbar das Bewußtwerden der Bedeutung knüpfen könne. In diesem Sinne müssen wir Mendelssohn nicht nur völlig Recht geben, sondern seine Behauptung dahin erweitern, daß durch diese Verwandlung der indirekten Association in eine direkte überhaupt geläufiges Lesen und Schreiben allererst möglich wird.[1])

In das Gebiet der Formenlehre ferner schlägt die in bildlich-ironischem Zusammenhange beiläufig vorgebrachte Bemerkung ein, daß in den morgenländischen Sprachen die dritte Person der Zeitwörter die „Wurzel" der beiden andern sei, während in den abendländischen die erste die Bildung der zweiten und dritten bestimme,[2]) eine Behauptung, deren zweiter Teil natürlich heute keiner Widerlegung bedarf. — Macht sich in dieser Parallele ein gewisses Interesse für Sprachvergleichung geltend, so fehlt es auch sonst nicht ganz an Äußerungen desselben, das ja Hamann bei seiner umfangreichen Sprachkenntnis und Sprachbeschäftigung nicht fern lag. Der freilich sehr äußerliche Vergleich der Anhängung des Artikels im Dänischen mit der Emphasis Aramaea wurde schon erwähnt. Tiefer bringt die allgemeine Bemerkung, daß es Ähnlichkeiten unter allen menschlichen Sprachen geben müsse, die sich auf die Gleichförmigkeit unserer Natur gründeten, und solche, die in kleinen Sphären der Gesellschaft notwendig seien.[3]) Verfehlt

[1]) Vgl. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte[3] S. 356.
[2]) Schr. IV, 303. [3]) Schr. II, 121.

ist dagegen wieder die Ableitung des Lateinischen aus dem Griechischen,[1]) ein Irrtum jedoch, den Hamann mit der Philologie seiner Zeit teilt, welche, namentlich in der holländischen Schule, viele Mühe darauf verwandte, die lateinische Sprache als aus einem griechischen Dialekte, besonders dem äolischen, oder auch dem „pelasgischen", herstammend zu erweisen.

Endlich ist noch auf Hamanns Würdigung der Bedeutung der Dialekte[2]) und sprachlichen Eigenheiten („Idiotismen")[3]) hinzuweisen, mit der auch seine Betonung der Vorzüge der lebendigen vor der Bücher-Sprache,[4]) seine Aufmerksamkeit auf technische Sondersprachen[5]) und auf die wohl von ihm selbst während seines Londoner Aufenthalts beobachtete Erscheinung der Sprachmischung[6]) in nahem Zusammenhange steht. Indessen richtet sich sein Interesse hierbei doch im ganzen weit weniger auf das speziell sprachliche und insbesondere sprachgeschichtliche, als vielmehr auf das ästhetische Moment, weshalb wir im neunten Kapitel noch darauf zurückzukommen haben.

Dritter Abschnitt.

Die Funktionen der Sprache.

8. Kapitel. a. Ihr Verhältnis zur Erkenntnis.

Die Frage nach dem Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis ist dasjenige Problem, welches Hamann am andauerndsten und mit wachsender Intensität bis in seine letzte Lebenszeit beschäftigt hat. Zugleich aber bezeichnet sie den Punkt, wo sein Denken, nach vielverheißenden Anläufen, statt zu Klar-

[1]) Schr. VI, 336. [2]) Vgl. Schr. I, 449, II, 213, 229 ff.
[3]) Vgl. Schr. I, 62, 100, III, 333, VII, 238.
[4]) Schr. II, 205. [5]) Schr. II, 210. [6]) Ebenda.

heit und Bestimmtheit durchzudringen oder sich ihr wenigstens anzunähern, mehr und mehr in hoffnungslose Verworrenheit geraten ist, in ein nicht selten peinlich berührendes Durcheinander von Einfällen, Mißverständnissen, stereotypen Wiederholungen, offenkundigen Widersprüchen, krampfhaftem Sichanklammern an formelhaft erstarrte Lieblingsgedanken, halbbewußtem Spiel mit Worten und dazu endlich dämmerndem Ahnen eines in weiter Ferne liegenden Wahren. Es kann offenbar nicht unsere Aufgabe sein, den Versuch einer Entwirrung des gärenden Chaos seiner Gedanken zu unternehmen. Wir müssen uns bescheiden, dieses Chaos als solches zu beleuchten und nach Möglichkeit die treibenden Kräfte der Gärung aufzuzeigen. Sollte es uns gelingen, in diesen die durch die bisherige Untersuchung ermittelten Grundgedanken der Hamannschen Welt- und Sprachauffassung wiederzuerkennen, so würden wir damit in Bezug auf die gegenwärtige spezielle Frage der Endabsicht dieser Arbeit Genüge geleistet haben.

Das Problem des Verhältnisses von Erkenntnis und Sprache ist ein sehr altes. Liegt es doch an sich dem Philosophen nahe, über die Sprache als das notwendige Ausdrucksmittel, ja das unentbehrliche Vehikel des begrifflichen Denkens zu reflektieren. So finden wir jenes Problem bereits, neben der Frage nach dem Ursprung der Sprache, als Hauptthema des Platonischen „Kratylos". Es steht ferner in naher Beziehung zu dem scholastischen Universalienstreit, und insbesondere zu der letzten, konzeptualistischen Phase desselben. In gewisser Weise als Weiterbildung dieser letzteren können die Untersuchungen der englischen Philosophen, eines Locke, Berkeley und Hume, betrachtet werden, die den Übergang von der rationalistisch-erkenntnistheoretischen zur empiristisch-psychologischen Analyse der in den sprachlichen Symbolen sich äußernden

intellektuellen Geistestätigkeit bezeichnen. Franzosen, wie Maupertuis in den schon besprochenen „Réflexions philosophiques“, suchten von hier aus den Ursprung der Sprache verständlich zu machen. In Deutschland dagegen herrschte zu ausschließlich der rationalistische Dogmatismus, als daß jene Aufgabe ernsthaft hätte in Angriff genommen werden können. Hatte schon Leibniz im dritten, von der Sprache handelnden Buche seiner „Nouveaux Essais“ sich allzusehr von rationalistisch-metaphysischen, anderseits auch von speziellen etymologischen Interessen leiten lassen, so war in Wolffs rationaler Psychologie vollends kein Raum für kritische Würdigung des Verhältnisses von Sprechen und Denken. So hat denn Hamann das unbestreitbare Verdienst, als Erster in Deutschland sich mit dieser wichtigen Frage beschäftigt und sie, freilich in sehr eigenartiger Weise, in Schriften behandelt zu haben.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, wie bereits in Hamanns erster Jugendschrift, dem „Lateinischen Exercitium“ von 1751, der Gedanke von der unentbehrlichen Mitwirkung der Sprache zur Ausbildung des intellektuellen Bewußtseinslebens anklingt.[1]) In den „Biblischen Betrachtungen“ fanden wir sodann den Satz, die Worte seien „Allegorien der Gedanken oder Bilder derselben“,[2]) einen unmittelbaren Ausfluß, wie oben gezeigt, der allegorischen Schriftauslegung Hamanns. Auch wurde dort darauf hingedeutet, wie sich, ebenfalls als Folge dieser Bibelauffassung, in den „Betrachtungen“ mehrfach der Ausdruck des Staunens wiederholt über die „Allmacht der menschlichen Sprache zu den Gedanken der Cherubim und

---

[1]) Schr. II, 316.

[2]) Schr. I, 67. Dasselbe besagt der Ausdruck: „Kleid“ der Wahrheit, Schr. I, 388.

Seraphim",[1]) ja zu den Gedanken der Gottheit selbst. Von solchen Anschauungen und Gefühlen nahm ja eben die symbolisch-mystische Sprachauffassung Hamanns ihren Ausgang. Erscheint in diesem Gedankenzusammenhange die Sprache als etwas Hohes, fast Heiliges, als das wunderbare Organ überirdischer Wahrheit, so blieb doch auch die Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Menschensprache Hamann schon damals nicht verborgen. Er klagt über das Mißverständnis, „das der Sprachgebrauch in Begriffen verursacht, oder vielmehr wie die Schwachheit und Undeutlichkeit unserer Gedanken die Worte verfälschen".[2]) Ja er schreibt solchen sprachlichen Mißbräuchen für gewisse Fälle sogar einen verderblichen moralischen Einfluß zu, indem er bemerkt: „— durch die falsche Benennung einer schändlichen Sache wird dieselbe allmählich gleichgültig gefunden, ja man kann sich endlich sogar in solche verlieben."[3]) Freilich beruht alles dies zuletzt nur auf unsrer eignen Denk- und Charakterschwäche: „Wenn wir einen rechten Begriff von den Dingen hätten oder uns zu machen suchten, so dürften wir uns durch Ausdrücke nicht verwirrt machen noch beleidigt halten."[4])

Es ist augenscheinlich, in welch engem Zusammenhange diese Anschauungen von Wert und Unwert der Sprache als Ausdrucksmittel des Gedankens mit Hamanns oben dargelegten erkenntnistheoretischen Überzeugungen stehn. Freilich bildeten sich diese, nach dem früher Dargetanen, erst in den auf die „Biblischen Betrachtungen" folgenden Jahren, vornehmlich durch das Studium Humes, bestimmter aus. Indessen stellten sich ihre Grundzüge, wie die „Betrachtungen" deutlich zeigen,

[1]) Schr. I, 108. [2]) Schr. I, 115.
[3]) Theolog. Studien u. Kritiken, 1837, 1, S. 32.
[4]) Schr. I, 139.

doch schon in der Zeit der religiösen Krise, der Bibellektüre und der grundlegenden Erneuerung und Verselbständigung des inneren Lebens Hamanns fest. Wie jene Erkenntnistheorie selbst, so ist auch diese Auffassung vom Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis religiös und ethisch gefärbt: Die Sprache als Vermittlerin der göttlichen Offenbarung und ebenso als Organ der jene Offenbarung gläubig aufnehmenden und überhaupt vom Glauben geleiteten Vernunft ist ein würdiges, adäquates Gefäß heiligen Inhalts. Die Sprache dagegen als Organ der ungläubigen, gottentfremdeten und dadurch hilflos dem Truge der Sinnlichkeit preisgegebenen Vernunft wird notwendig ein Werkzeug des Irrtums, der Täuschung, ja der Lüge und des Bösen. Und schon wird auch das Thema der Wechselwirkung von Sprache und Denken in den zitierten Äußerungen, wenn auch nur leicht, angeschlagen. All dies auf Veranlassung jenes folgenreichen Bibelstudiums und als Nebenergebnis derselben Gedanken, auf die sich fortan Hamanns religiöse und philosophische Weltansicht gründete.

Beide Seiten des letzgenannten Themas kommen hinfort in freilich zunächst nur gelegentlichen Betrachtungen zu entschiednerer Geltung. So weist Hamann in den „Gedanken über meinen Lebenslauf", angeregt offenbar durch die eignen Schulerlebnisse wie durch die Erfahrungen seiner kurländischen Informatorzeit, gegenüber dem Mechanischen des damaligen Sprachunterrichts darauf hin, wie sehr durch eine rationellere Methode im Erlernen der fremden Sprachen die Verstandesbildung der Kinder gefördert werden könne.[1]) Dieser Gedanke kehrt übrigens auch noch in viel späteren Jahren in einem Briefe an den Arzt F. E. Lindner in Mitau wieder, wo Hamann

[1]) Schr. I, 159/60.

dem Lateinischen wegen der strengen Logik seines Baues und seiner Konstruktionsordnung in pädagogischer Hinsicht den Vorzug vor der Mathematik einräumt.[1]) Anderseits aber ist Hamann bei der ausgebreiteten Lektüre, welche diese auf die Londoner Krise folgenden Jahre erfüllt, besonders aufmerksam auf den Einfluß, den der Wandel in Ansichten und Begriffen auf die Sprache übt. So heißt es in einem Briefe vom Juni 1759: „Es ließen sich unzählige Fälle erdichten, die einen neuen Schwung der Schreibart bestimmen könnten. Ein kleiner Zusatz neuer Begriffe hat allemal die Sprache der Philosophie geändert —".[2]) Und kurz darauf bei Übersendung einer Gedichtsammlung: „Sie werden hier meine Beobachtung in einem Beispiel sehen, wie eine Reihe neuer Begriffe eine neue Wendung der Sprache hervorbringt."[3]) Ähnlich lesen wir in dem gleichfalls schon 1759 verfaßten ersten „Hellenistischen Brief": „Jede Denkungsart, die ein wenig Mode wird, jeder unmerkliche Übergang der Leidenschaften tingiert den Ausdruck unsrer Begriffe."[4]) Freilich ist hier das Problem vorwiegend noch in rationalistischer Einengung auf die gelehrte Büchersprache beschränkt und speziell auf die wissenschaftliche oder poetische Terminologie bezogen. Wie energisch und erfolgreich indessen Hamann schon damals bisweilen über diese enge Fassung hinausstrebte, zeigt die gleichzeitige, überraschend weitsichtige Bemerkung: „In der Sprache jedes Volkes finden wir die Geschichte desselben. Da das Geschenk zu reden unter die unterscheidenden Vorzüge des Menschen gehört, so wundert mich, daß man noch nicht die Geschichte unsers Geschlechts

---

[1]) Schr. VI, 334/5 (1783).
[2]) An J. G. Lindner, 1. Juni 1759 (Schr. I, 388).
[3]) An dens., 20. Juli 1759 (Schr. I, 414).
[4]) Schr. II, 206.

und unsrer Seele von dieser Seite näher zu untersuchen einen Versuch gemacht hat.“[1]) Leider hat freilich Hamann, wie oben gezeigt, diesem außerordentlich fruchtbaren Gedanken keine bemerkenswerte Folge in der Richtung einer geschichtlichen Erfassung der Sprache gegeben. — In größeren Zusammenhang gestellt, verallgemeinert und vertieft wird das Problem dann in dem ihm speziell gewidmeten und die Ergebnisse des bisherigen Denkens Hamanns nach dieser Seite zusammenfassenden „Versuch über eine akademische Frage. Vom Aristobulos“ (1760).

Der „Versuch“ ist, wie schon erwähnt wurde, veranlaßt durch die Preisfrage der Berliner Akademie für das Jahr 1759: „Sur l'influence réciproque du langage sur les opinions et des opinions sur le langage“, und durch die gekrönte Beantwortung des Orientalisten Johann David Michaelis: „Beantwortung der Frage von dem Einflusse der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen, welche den von der königlichen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1759 gesetzten Preis erhalten hat“[2]) (1760). Sowohl die oberflächliche Fassung der Aufgabe selbst als die Unzulänglichkeit der mit dem Preise bedachten Lösung, die zudem für Hamanns religiöses Gefühl anstößige Stellen enthielt, erregten dessen heftigen Unwillen.[3]) Und in der Tat zeugt die

---

[1]) An G. E. Lindner, 3. August 1759 (Schr. I, 449).

[2]) Die gekrönte Preisschrift wurde ausnahmsweise in deutscher Sprache veröffentlicht; französisch zunächst nur in dem Schr. II, 119 u. 131 genannten Auszug des Akademiesekretärs Merian. Erst 1762 erschien eine französische Übersetzung der vollständigen Schrift, mit Zusätzen vermehrt, zu Bremen u. d. T. „De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions. Dissertation qui a remporté le prix de l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse. Traduit de l'Allemand.“

[3]) Schr. II, 296/8, 461/2, III, 22.

Formulierung der Frage nicht eben von tieferer Einsicht in das Wesen des Verhältnisses von Erkenntnis und Sprache. Und ebensowenig wird Michaelis' Beantwortung, wie auch Herders Analyse in den Zusätzen der zweiten Ausgabe der Literaturfragmente hervorhebt, der Größe und Bedeutsamkeit des Problems gerecht. Denn einmal geht letztere viel zu einseitig vom Standpunkte des gelehrten Sprachforschers aus, dem vorzugsweise an Etymologie, Namendeutung, Sprachverbesserung und Beibringung von sprachlich interessantem Material gelegen ist. Anderseits aber und vor allem faßt sie die Frage eng rationalistisch — wie sie freilich nach der Formulierung auch gemeint war — auf als eine solche nach dem Übergange fertigen, bewußten Gedankenmaterials in die Sprache, und nach dem Nutzen oder Schaden, den Vorzüge oder Mängel der Sprache auf die „Meinungen" üben könnten. Also Denken und Sprache werden hier wie dort als zwei selbständig nebeneinander stehende geistige Mächte gedacht, die sich gewissermaßen nur mit den Spitzen, in ihrer höchsten Ausbildung, berühren.

Hamann nun wurde vor solcher Äußerlichkeit der Auffassung schon durch die tiefere, freilich zugleich auch sehr unklare Fassung seines Sprachbegriffs bewahrt. Sind die Worte nur die „Allegorien" der Gedanken, so kann natürlich von bloßer Berührung und gewissermaßen zufälliger wechselseitiger Beeinflussung nicht die Rede sein. Von hier aus ergibt sich leicht die Kritik der rationalistischen Ansicht. Schon die Fassung der Aufgabe, sagt Hamann, ist unklar, ungenügend und setzt viel mehr voraus, als vorausgesetzt werden darf.[1]) Folgerichtigerweise hätte er also selbst die Frage erweitern und be-

[1]) Schr. II, 120/2.

richtigen müssen, wenn er zu einer befriedigenden Lösung beitragen wollte. Er hat es nicht getan, sondern „will sich diesen Ausdruck („Einfluß", und damit die ganze Fassung der Akademie) gern gefallen lassen" und „bloß den mannigfaltigen Sinn, den unterliegende akademische Aufgabe haben kann, in einige willkürliche Sätze zu zergliedern suchen, die mir am leichtesten zu übersehen und zu beurteilen sind".[1]) Und in der Tat begnügt er sich, ganz im Sinne der doch von ihm selbst als unzureichend empfundenen Problemstellung der Akademie, mit einigen allgemeinen Bemerkungen über den Einfluß der natürlichen und künstlichen Denkungsart auf die Sprache und der letztern auf erstere, wobei denn freilich diese seine „willkürlichen Sätze" im einzelnen weit über den Gesichtskreis von Michaelis' Beantwortung hinausgehn.

Woher, so fragt man sich unwillkürlich, diese Inkonsequenz? Der Erklärungsgrund liegt, wie ich glaube, nicht fern. Eben jene symbolische Sprachauffassung, die Hamann über die rationalistische Formulierung der Frage hinausführte, ließ ihn offenbar bei dem Versuche, prinzipiell Richtigeres an deren Stelle zu setzen, im Stich. Denn mag man nun die Sprache als Symbol des Gedankens, als Symbol des seelischen Innenlebens oder als solches der in ihr gespiegelten Dinge und Beziehungen der Außenwelt bestimmen, — Ansichten, die, wie wir sahen, alle unklar in Hamanns Sprachbegriff durcheinanderspielen, — keine von diesen Bestimmungen in ihrer abstrakten Vieldeutigkeit und Allgemeinheit hilft zu einer deutlichen und präzisen Fassung und grundsätzlichen Förderung des in der Preisfrage eben nur angedeuteten Problems. Der Frage aber, was nun eigentlich die Sprache sei, energischer zu Leibe zu

[1]) Schr. I, 122.

gehn, von der unbestimmten Mystik der symbolischen Sprachauffassung zu einer bestimmteren verständlicheren und wissenschaftlich brauchbareren Definition sich durchzuarbeiten, dazu war Hamann, wie im fünften Kapitel gezeigt wurde, trotz aller Anläufe nicht imstande; dazu wurzelten in seinem Geistesleben seit der Londoner Krise zu tief die Gedanken der religiös-symbolischen Weltauffassung.

Statt des Versuchs einer Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Sprache bietet uns also Hamann im „Aristobulos" nur verstreute Bemerkungen über den wechselseitigen Einfluß von „Meinungen" und Sprache. Unter den Meinungen unterscheidet er zwei Gattungen: die „natürliche" oder „unbewegliche" und die „künstliche", „zufällige" oder „bewegliche" Denkungsart; jene sei die älteste, diese die neueste.[1]) Erstere bildet sich in den Formen, Gesetzen und Sitten der Sprache eines Volkes ebenso ab als in seiner äußeren Bildung, seinem öffentlichen Leben, seinen Lebensgewohnheiten.[2]) So vergleicht Hamann den Dialekt der Jonier mit ihrer Tracht, die hebräische Sprache mit der gesetzlichen Pünktlichkeit der Juden, und leitet aus den Unterschieden in der natürlichen Denkungsart der Völker den Gegensatz des Reichtums in dieser, der Armut in jener Sprache, sowie auch die sprachlichen „Idiotismen" der Nationen ab. Besonders aber gelangt er von hier aus zu dem Begriff des Geistes, des „Naturells" oder „Genies" einer Sprache, das weder mit der Grammatik noch Beredsamkeit verwechselt werden dürfe. In dieses Genie der einzelnen Sprachen hätten auch berühmte Sprachforscher, wie Michaelis und Gottsched, noch wenig Einsicht.[3]) Was nun freilich genauer unter dem vieldeutigen Begriffe zu verstehn sei, läßt

[1]) Schr. II, 122, 125/6. [2]) Schr. II, 122/3.
[3]) Schr. II, 123/4.

Hamann unbestimmt. Aber auch in den „Hellenistischen Briefen" erklärt er, daß ihm mehr am Genie als an der Grammatik der griechischen Sprache gelegen sei.[1]) Der sensualistischen Überzeugung Hamanns entstammt sodann der sicherlich beachtenswerte sprachphysiologische Gedanke, daß sich mit großer Wahrscheinlichkeit eine gewisse Übereinstimmung zwischen der besondern Organisation der Sinnes- und derjenigen der Sprachwerkzeuge eines Volkes vermuten lasse.[2]) Er wird durch Hinweise auf die Taubstummen und die Tiere gestützt.[3]) Auch die Bedeutung der vorherrschenden Interessenrichtung eines Volkes für seine Sprachentwicklung wird angedeutet.[4])

Die „künstliche" Denkungsart eines Volkes ferner werde durch „Modewahrheiten und Vorurteile des Augenscheins und Ansehens" gebildet. Auch sie übe starke Wirkung auf die Sprache. So hätten in der jüngsten Vergangenheit einerseits die mathematische Lehrart (d. h. wohl diejenige der Wolffischen Scholastik), anderseits die Überschwemmung mit Übersetzungen französischer und englischer Schriftsteller unsere Sprache stark, glücklicherweise aber in entgegengesetztem Sinne beeinflußt, so daß ihre schädlichen Wirkungen sich wechselseitig aufgehoben hätten.[5]) Mit der schon erwähnten, Diderot entlehnten Bemerkung über den durch die scholastische Philosophie verursachten Zwang der Satzgliederfolge im Französischen geht dann Hamann noch zur Andeutung des Einflusses der grammatischen Gelehrsamkeit auf die Sprache über.[6])

Bei Erörterung des andern Teils der Frage ferner, der Einwirkung der Sprache auf die Meinungen, wird Hamann die Unbestimmtheit und Unfaßbarkeit seines Sprachbegriffs nun doch so drückend, daß er eine neue Definition versucht, indem

[1]) Schr. II, 213. [2]) Schr. II, 124. [3]) Schr. II, 125.
[4]) Ebenda. [5]) Schr. II, 125/6. [6]) Schr. II, 127/8.

er, wie schon oben ausgeführt, die Sprache als das Mittel bezeichnet, unsre Gedanken mitzuteilen und andrer Gedanken zu verstehn. Über die an jener Stelle bereits dargelegte Unzulänglichkeit dieser Begriffsbestimmung ist hier nicht weiter zu sprechen. Charakteristisch aber für die Ungeordnetheit von Hamanns Denken ist es, wenn er hier, fast am Schlusse der Abhandlung, auf einmal zu bestimmen sucht, welches das eigentliche Thema eben dieser Abhandlung hätte sein müssen: „Das Verhältnis der Sprache zu dieser doppelten Absicht würde also die Hauptlehre sein, aus welcher die Erscheinungen von dem wechselsweisen Einfluß der Meinungen und Sprache sowohl erklärt als zum voraus angegeben werden könnten."[1]) Freilich wäre auch von der Auffassung der Sprache als bloßen äußern Werkzeugs des Denkens aus eine wahrhafte Lösung jenes Problems nicht möglich gewesen. Hamann geht denn auch kurzerhand über diesen neuen Sprachbegriff und die aus ihm sich ergebenden Folgerungen hinweg, indem er sich lediglich auf die etwas dunkeln Bemerkungen beschränkt, die Einsicht in das Verhältnis der Sprache zu dieser doppelten Absicht gehöre zum Geist der Gesetze und mache klassische Schriftsteller; dagegen seien der Unfug, Sprachen zu verwirren, und der Köhlerglaube an Zeichen und Formeln Staatsstreiche im Reiche der Wahrheit.[2]) Hieran reihen sich dann nur noch ein paar Beispiele: der Einfluß der Sprache auf die Denkungsart wird an dem Gegensatz zwischen der Freiheit des in der eignen und der Gebundenheit eines in einer fremden Sprache schreibenden Autors aufgezeigt. Umgekehrt übe der Selbstdenker aus eigner Machtvollkommenheit Eingriffe in die Sprache, während der Durchschnittsschriftsteller sich von der herkömmlichen Sprache

---

[1]) Schr. II, 128. [2]) Schr. II, 129/30.

auf die Gleise der üblichen Meinungen und Vorurteile leiten lasse.[1])

Wir werden nach dieser Analyse des „Versuchs", trotz Herders Lob desselben in den „Fragmenten", wohl sagen müssen, daß auch diese sprachliche Schrift Hamanns mehr eine Sammlung von zum Teil freilich geistvollen und treffenden Gedanken als eine wirkliche Ausführung des im Titel angegebenen Themas darstellt. Immerhin aber enthält sie die Keime zu allem, was Hamann in den folgenden drei Dezennien noch über die Frage des Verhältnisses von Erkenntnis und Sprache gedacht hat, und ist jedenfalls seine einzige einigermaßen klare und zusammenfassende Behandlung der Frage geblieben.

In der Folgezeit finden sich die Grundgedanken des „Versuchs" noch öfters in Schriften und Briefen vertreten. So noch im Jahre 1787 der Gedanke der Einwirkung der Denkungsart auf die Sprache, jetzt freilich in umfassenderem Sinne als 27 Jahre zuvor: „Bei einer andern Philosophie, bei einer andern Religion ist eine andere Sprache unvermeidlich, andere Vorstellungen, andere Namen für dieselben Gegenstände, die jeder aus dem Gesichtspunkt seiner Notwendigkeit oder Freiwilligkeit bezeichnet."[2]) Und ganz der gleichen Zeit gehört auch eine ähnliche Verallgemeinerung des Satzes vom Einfluß der Sprache auf das Denken an: „Unsere Begriffe von Dingen sind wandelbar durch eine neue Sprache, durch neue Zeichen, die neue Verhältnisse uns gegenwärtig machen oder vielmehr die ältesten, ursprünglichen, wahren wiederherstellen."[3])

Hingegen fehlt es auch, schon unmittelbar nach Abfassung jener Schrift, nicht ganz an Betrachtungen, die auf den ge-

---

[1]) Schr. II, 130/1.

[2]) An Jacobi, 30. April 1787 (Gild. V, 516).

[3]) An dens., 23. April 1787 (Gild. V, 494).

waltigen Gegensatz hindeuten, der doch immerhin zwischen Sprache und Gedanken besteht; so namentlich die immer wiederkehrende, aus Hamanns religiösem Standpunkte erklärliche Betonung des Gedankens, daß zum Verständnis des Geistes einer Schrift, vornehmlich der Bibel, mehr gehöre als die gelehrte Kenntnis der Sprache.[1])

Wichtiger aber als diese Wiederholungen oder Entgegenstellungen sind die Fortbildungen der Grundgedanken des „Aristobulos", die alsbald nach der Abfassung einsetzen. Da wird zunächst der Satz, daß die Sprache auf das Denken einwirke, in bedeutsamer Weise dahin erweitert und vertieft, daß sie zum Denken notwendig, ein unentbehrliches Organ des Denkens sei, eine Einsicht, die ja schon in der wiederholt angezogenen Stelle des „Lateinischen Exerzitiums" von 1751 vorgebildet liegt. So heißt es schon gleich im Eingange der „Vermischten Anmerkungen" unter Zitierung von Youngs Vers in den „Night Thoughts",[2]) „Speech, thought's canal! speech, thought's criterion too!": „Der Reichtum aller menschlichen Erkenntnis beruht auf dem Wortwechsel".[3]) Und dieser Gedanke kehrt fortab in den Schriften und Briefen immer wieder, oft in den Youngschen Worten, die aber dahin abgeändert werden, die Sprache sei das Organon und Criterion der Vernunft.[4]) Auf die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung des intellektuellen Lebens weist ferner der Satz in „Zacchaei Prolegomena" hin: „So wahr ist es, daß Sprache und Schrift die unumgänglichsten Organa und Bedingungen alles menschlichen Unterrichts sind, wesentlicher und absoluter wie das Licht zum Sehen und der Schall zum

[1]) Vgl. Schr. II, 234/5, III, 15, IV, 261. [2]) II, 469.
[3]) Schr. II, 135.
[4]) Schr. VI, 365, VII, 6, 216, Gild. V, 7, 422.

Hören."[1]) Und es scheint nichts als die logische Folge dieser, gewiß richtigen, Anschauung zu sein, wenn Hamann den Satz aufstellt: „Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft —":[2]) freilich nur dann, wenn mit diesem Satze gemeint ist, daß ohne Sprache keine Ausbildung der Vernunft, des den Menschen über das Tier erhebenden intellektuellen Lebens möglich sei. Auf diese nächstliegende und unmittelbar verständliche Deutung könnte etwa die Stelle hinweisen: „Meine Vernunft ist unsichtbar ohne Sprache."[3]) Auch die Behauptung von der „genealogischen Priorität der Sprache vor den sieben heiligen Funktionen logischer Sätze und Schlüsse" in der „Metakritik",[4]) und der Satz: „— das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache, den unerkannten Weissagungen und gelästerten Wundertaten des verdienstvollen Samuel Heineke zufolge,"[5]) lassen sich trefflich mit dieser Interpretation in Einklang bringen. Allein bedenklich muß uns schon die Äußerung Hamanns klingen, ihm sei Sprache „die wahre Kunst zu denken und zu handeln oder sich mitzuteilen und andere zu verstehn und auszulegen."[6]) Und unser Mißtrauen gegen die Gültigkeit der soeben versuchten Deutung und zugleich gegen die Verständlichkeit nnd Klarheit von Hamanns Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Sprache wächst, wenn wir lesen: „Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr *A* und *Ω*,"[7]) oder „Sprache, welche die Deipara unserer Vernunft ist".[8]) Und vollends entzieht sich

---

[1]) Schr. IV, 193. [2]) Schr. VI, 25, VII, 9.

[3]) Gild. V, 508. [4]) Schr. VII, 9.

[5]) Heinickes betreffende Ausführungen in den „Beobachtungen über Stumme und über die menschliche Sprache" (S. 33/4) behaupten jedenfalls nur die Notwendigkeit der Sprache zur Entwicklung des begrifflichen Denkens.

[6]) Schr. VI, 325/6. [7]) Gild. V, 122. [8]) Schr. VI, 39.

jeder rationalen Auslegung der Satz: „Ohne Wort keine Vernunft, — keine Welt. Hier ist die Quelle von Schöpfung und Regierung!" [1])

Wir haben die angezogenen Stellen nicht nach ihrer zeitlichen Reihenfolge, sondern nach ihrem innern Zusammenhange und dem Grade ihrer verständlichen Deutbarkeit nebeneinander gehalten, um zu prüfen, bis zu welchem Punkte sich, unter der prinzipiellen Voraussetzung, daß Hamanns Äußerungen in möglichst rationalem Sinne zu interpretieren seien, einigermaßen noch Folgerichtigkeit, Klarheit und Einheitlichkeit in seinem Denken über das uns beschäftigende Problem feststellen läßt. In Wirklichkeit folgen sich die betreffenden Bemerkungen, untermischt mit andern, sogleich zu erwähnenden, die wiederum auf eine andere Stellung zu der Frage hindeuten, in buntem Wechsel. Dieser Umstand, sodann die tatsächliche Unmöglichkeit, einigen dieser Aufstellungen einen irgendwie klaren Sinn abzugewinnen, und endlich die in der ganzen bisherigen Untersuchung aufgezeigte formale und inhaltliche Eigenart der Hamannschen Gedankenwelt zwingen uns daher nunmehr, jenes Prinzip der möglichst rationalen Deutung aufzugeben, auch die oben versuchte verständliche Auslegung des Satzes „Ohne Sprache keine Vernunft" mit einem Fragezeichen zu versehn, und die Widersprüche und Unklarheiten, die uns eben begegneten und namentlich weiterhin noch begegnen werden, einfach als solche anzuerkennen. Wir fügen also zunächst den obigen Bestimmungen des Verhältnisses von Vernunft und Sprache noch folgende hinzu: „Was Demosthenes actio, Engel Mimik, Batteux Nachahmung der schönen Natur nennt, ist für mich Sprache, das Organon und Criterion der Vernunft —. Hier

[1]) Gild. V, 7.

liegt reine Vernunft und zugleich ihre Kritik." [1]) Und ferner: „Wenn ich auch so beredt wäre, wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreimal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος." [2])

Drei verschiedene Ansichten, so scheint es, stehen hier ungeklärt nebeneinander oder verschlingen sich auch unlöslich ineinander: 1. Sprache ist das unentbehrliche Organ der Vernunft; 2. Sprache ist Vernunft; 3. Sprache ist vor der Vernunft, erzeugt die Vernunft. [3]) Alle drei Auffassungen sind offenbar hervorgewachsen aus den Ausführungen des „Versuchs" über die wechselseitige Beeinflussung von Sprache und Denkungsart. Und alle drei streben in freilich gänzlich unklarem Einheitsdrang über die herrschende rationalistische Ansicht des Verhältnisses hinaus, nach der die Sprache der Vernunft als deren „Erfindung" äußerlich gegenübersteht. Die Kompliziertheit und Uneinheitlichkeit des Hamannschen Denkens über diese Frage steigert sich aber noch dadurch, daß von einem bestimmten Zeitpunkte an der, wie wir oben sahen, schon in den „Biblischen Betrachtungen" und „Brocken" vom religiösen Gesichtspunkt aus öfter vertretene, im „Versuch" nicht ausdrücklich zur Geltung gekommene Gedanke von der wesentlich negativen, verderblichen Natur jenes Einflusses wieder auflebt und alsbald in den Vordergrund von Hamanns Bewußtsein tritt. Wir müssen also jenen drei Bestimmungen noch diese hinzufügen, deren Unvereinbarkeit mit den ersteren unmittelbar ins Auge fällt: 4. Sprache ist die Verführerin und Verfälscherin der Vernunft.

Diese zuletzt berührte Entwicklung führt uns nun eigentlich erst in die volle Gärung des Hamannschen Gedankenlebens

[1]) Schr. VII, 216. [2]) Schr. VII, 151.
[3]) Vgl. auch Weber: Hamann und Kant, S. 219/20.

der 80er Jahre ein. Zwar war ihm jene Vorstellung von dem Unheil, welches die Sprache in Bezug auf das intellektuelle Leben anrichten könne und vielleicht anrichten müsse, seit der Zeit der „Biblischen Betrachtungen“ nie wieder ganz fremd geworden. Und es ist nur begreiflich, wenn er sich in einer Zeit des seichten philosophischen Dogmatismus gegen die leeren Spiegelfechtereien mit Worten und den Mißbrauch irreführender und hohler Kunstausdrücke wendet.[1]) Dasjenige Ereignis aber, welches dieser seiner Gedankenrichtung erst die grundsätzliche Schärfe und die sein Bewußtsein fortan fast beherrschende Wucht verlieh, war das Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1781)[2]). Dieses mit großem Verlangen erwartete Werk enttäuschte Hamann in mehrfacher Hinsicht, vor allem aber dadurch, daß er sich bald seines mangelnden Verständnisses bewußt werden mußte.[3]) Daß Hamann in der Tat den Kritizismus in den entscheidenden Punkten mißverstanden, bezw. überhaupt nicht gefaßt hat, räumt auch Weber ein.[4]) Bedenklich aber ist es, daß der Magus anderseits doch wieder Kants Lehre zu durchschauen meinte: und zwar als nichtige Scheinphilosophie. Schon nach der Lektüre der ersten 30 Bogen des Buches scheint ihm „alles auf Schulfüchserei und leeren Wortkram hinauszulaufen“.[5]) Noch vor Empfang des vollständigen Exemplars heißt es dann kurzweg: „Hier ist wirklich Sprache und Technologie die deipara der reinen Vernunft.“[6]) Und dieses Urteil über Kants Werk wird sein bleibendes; der Transzendentalismus erscheint ihm fernerhin dauernd als ein

---

[1]) So etwa Schr. II, 423, 465/6, III, 253, IV, 456, VI, 15/6.

[2]) Vgl. zum folgenden auch Weber a. a. O. (S. 66 ff. und sonst), dessen Auffassung ich freilich gerade hier des öfteren nicht beipflichten kann.

[3]) Vgl. z. B. Schr. VI, 54, 179, 181, 186, 190, 248 u. s. w.

[4]) A. a. O. S. 223—26.

[5]) Schr. VI, 183.

[6]) Schr. VI, 186/7.

System „aus lauter wortreichen Formalitäten ohne denkbaren Inhalt".[1])

Diese Erfahrung des Nichtverstehns nun, die Hamann an Kants Kritik machte, und der daraus erwachsene oder doch jedenfalls dadurch zu voller Bewußtheit und prinzipieller Schärfe gereifte Gedanke, daß diese ganze Philosophie auf bloßem Worttrug beruhe, übte auf sein Denken hinfort einen gewaltigen und man darf wohl sagen, verhängnisvollen Einfluß. Nicht nur, daß er die vermeintliche neue Erkenntnis auf alle Philosophie, die des Aristoteles, Cartesius, Spinoza, Hume, auch Jacobis u. a. ausdehnt:[2]) sie gräbt sich so tief in sein Bewußtsein ein, daß sie fast mit der Macht einer Zwangsvorstellung auf ihn wirkt und mehr und mehr zur stereotypen Schlußwendung aller seiner philosophischen Gedankengänge wird. Bis zum Überdruß wiederholt sich der alte Gedanke in immer neuen Formen, namentlich in den Briefen an Jacobi.[3]) Daß dabei auch ein ganz bestimmtes Willensmotiv mit im Spiele war, zeigt z. B. die Äußerung: „Vernunft ist für mich ein Ideal, dessen Dasein ich voraussetze, aber nicht beweisen kann durch das Gespenst der Erscheinung der Sprache und ihrer Wörter (?!). Durch diesen Talisman hat mein Landsmann das Schloß seiner Kritik aufgeführt, und durch diesen allein kann der Zauberbau aufgelöst werden."[4]) Nichts Geringeres also als eine Widerlegung der Vernunftkritik Kants oder vielmehr den Nachweis ihrer Wertlosigkeit als eines Systems bloßer Wortphilosophie gedachte Hamann zu unternehmen; dies

[1]) Gild. V, 223.

[2]) Vgl. die oben im 3. Kapitel angezogenen Stellen über diese Philosophen.

[3]) Vgl. Schr. VII, 7, 8, 9, 360; Gild. V, 15/6, 21/2, 74/5, 109, 124/5, 228, 247, 495, 497, 505, 513, 515, 541, 683.

[4]) Gild. V, 513.

war die Endabsicht der seit 1781 geplanten Schrift über den „Purismus der Vernunft und Sprache".[1]) Um so eigentümlicher berührt solchem Wagemut gegenüber das öfter wiederkehrende Geständnis Hamanns, daß es ihm unmöglich sei, die Sprache der Philosophie zu verstehn, ein Eingeständnis, das es für jeden Unbefangenen deutlich macht, wo eigentlich die Wurzel all dieser gedanklichen Nöte und Verwicklungen liegt, — nur eben leider für Hamann selbst nicht. Er läßt nicht ab, die Quelle der Täuschung außer sich zu suchen; es schwebt ihm offenbar die Vorstellung einer großartigen Mystifikation vor, die vermittelst der Sprache in der Philosophie, freilich unbewußt, getrieben werde. Fragt man aber bestimmter, worin nun eigentlich dieser ungeheure Worttrug bestehe, so erfährt man nicht viel mehr, als daß die philosophische Terminologie vieldeutig und schwankend sei und zu unzähligen Mißverständnissen Veranlassung gebe, daß man Zusammengehöriges unbefugterweise begrifflich scheide,[2]) abstrakte Begriffe fälschlich zu realen Wesenheiten hypostasiere,[3]) und daß der tiefere Grund aller Paralogismen und Antinomien „vermutlich" in der Sprache

---

[1]) Vgl. Schr. VII, 281/2; Gild. V, 88, 109, 110. Hingedeutet wird auf diese Schrift auch Schr. VII, 292; Gild. V, 122, 247, 618, 671. Diese zweite „Metakritik" war übrigens nach all diesen Stellen sicherlich nicht nur als eine „Umarbeitung" der ersten gedacht, wie Gildemeister (V, 110 Anm.) annimmt, sondern offenbar als umfassenderes, selbständiges Werk.

[2]) Vgl. Kap. 3.

[3]) Vgl. ebenda. Auf diese Hypostasierung will Hamann in der freilich einigermaßen unklaren Stelle Gild. V, 683/4 die ungehörige Vertauschung des Determinativpronomens mit dem persönlichen oder besitzanzeigenden Fürwort zurückführen und beruft sich dabei auf Adelungs „Umständliches Lehrgebäude der deutschen Sprache" (II, 343 u. 353), wo indessen nur davon die Rede ist, daß in gewissen Fällen die edlere Schreibart ein Determinativ- statt des Personal- oder Possessivpronomens erheische.

zu suchen sei.[1]) Über diese Allgemeinheiten und „Vermutungen" ist Hamann trotz der fort und fort wiederholten Anläufe an diesem Punkte nicht hinausgekommen. Zwar glaubt er einmal, „den Schlüssel zu allen Dunkelheiten im Spinoza und unserm Kant gefunden zu haben, oder wenigstens auf die rechte Spur gekommen zu sein".[2]) Allein schon im nächsten Briefe muß er Jacobi gestehn: „Ich habe zu frühzeitig mein *Εὕρηκα* Ihrem archimedischen Motto[3]) entgegengesetzt, und es kommt noch auf den Versuch an, ob der Schlüssel zum Schloß passen wird."[4]) Den passenden Schlüssel aber hat Hamann in Wirklichkeit nie gefunden, konnte er bei seinen Voraussetzungen nie finden. Es blieb dabei: „Hier (im leeren Wortkram) liegt der Erbschade unserer Philosophie und Psilologie,[5]) wie ich reine Vernunft übersetzt habe; ich kann aber mit meinen Begriffen darüber nicht ins reine kommen."[6])

Diese ganze Gedankenreihe von dem negativen Einfluß der Sprache auf das Denken bringt, wie mir scheint, nichts wesentlich Neues gegenüber der alten Klage über die Unzulänglichkeit der Sprache und die Irrtümer, deren Quelle sie namentlich in der Philosophie oft werde, einer Klage, die seit Bacon besonders Gemeingut der englischen Denker geworden war. Freilich wird der an sich richtige und schätzbare Gedanke in

---

[1]) Vgl. Schr. VI, 49/50, VII, 7, 8, 9, 10; Gild. V, 15, 16, 21/2, 505, 513, 515, 686 u. s. w.

[2]) Gild. V, 109.

[3]) *Δός μοι ποῦ στῶ* als Motto von Jacobis Schrift: „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn" (1785).

[4]) Gild. V, 122.

[5]) So muß offenbar hier statt Gildemeisters „Philologie" gelesen werden, vgl. Schr. VII, 66 und namentlich Hamanns Brief an Lavater vom 20. Dezember 1784 (Altpreuß. Monatsschrift, N. F., 31. Bd, 1894, S. 137).

[6]) Gild. V, 74/5.

Hamanns maßloser und zugleich unklarer Übertreibung und in seiner verworrenen, halb mystischen Auffassung völlig verzerrt.

Die soeben betrachtete negative Seite des Verhältnisses von Sprache und Vernunft nahm, wie schon gesagt, Hamanns Denken seit Anfang der achtziger Jahre dermaßen in Anspruch, daß zur näheren Bestimmung der positiven Seite dieses Verhältnisses, die er nach dem oben Dargelegten in dreifach verschiedener Weise auffaßte, wenig Raum und Interesse blieb. Es finden sich nur hie und da halbe Ansätze zu näherer Ausführung jener allgemeinen Aufstellungen. So erscheint es als Folgerung aus dem dritten der obigen Sätze, nach dem die Sprache die Vernunft allererst erzeugt habe, wenn Hamann in der „Metakritik" Kants Behauptung von der Rezeptivität der Sprache und Spontaneität der Begriffe umkehren will.[1]) Und entweder auf dieselbe Ansicht oder auch auf die andere, daß Vernunft und Sprache identisch seien, weist logischerweise die Forderung nach einer „Grammatik der Vernunft"[2]) zurück, das Bestreben, „die ganze Philosophie zu einer Grammatik zu machen, zu einem Elementarbuche unsrer Erkenntnis, zu einer Algebra und Konstruktion nach Äquationen und abstrakten Zeichen, die per se nichts und per analogiam alles mögliche und wirkliche bedeuten".[3]) Daß Hamann mit dieser Forderung die Entwicklung antezipiert habe, „die von der Transzendentalphilosophie und ihrer aprioristischen Erkenntnislehre hinweg zu der psychologischen Lösung des Erkenntnisproblems hindrängte", wie Weber[4]) sagt, scheint mir doch sehr problematisch. Es

---

[1]) Schr. VII, 6; vgl. auch Weber S. 201. [2]) Gild. V, 22.

[3]) Gild. V, 509; vgl. auch Schr. VI, 345; es wird dabei zugleich auf Luthers Wort von der „Theologia" als einer „Grammatica in Spiritus Sancti verbis occupata" angespielt (vgl. Schr. II, 135, III, 15/6).

[4]) A. a. O. S. 232/3.

ist freilich sehr schwer, ja fast unmöglich, angesichts der Unbestimmtheit, Vieldeutigkeit und Inkonsequenz von Hamanns Äußerungen einen strikten Gegenbeweis zu führen. Allein wenn man von solchen vereinzelten, subjektiver Deutung allzu weiten Spielraum gewährenden Sätzen absieht und das Ganze des Hamannschen Denkens ins Auge faßt, so wird man, wie ich glaube, sehr schwer und nur einer — nach den jetzigen Zeugnissen kaum möglichen — durchaus zwingenden Beweisführung gegenüber sich überzeugen können, daß Hamann dem Kantschen Transzendentalismus etwas wie empirische Psychologie im modernen Sinne habe gegenüberstellen wollen, und daß er als eine Art Vorläufer der heutigen Sprachpsychologie und Psychologie der Logik, etwa im Sinne Wundts oder J. St. Mills, anzusehn sei. Meine Untersuchung hat mir jedenfalls keinerlei positive Anhaltspunkte dafür ergeben.[1])

Wir kommen endlich zum letzten Punkte in Hamanns näherer Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Erkenntnis. Die Identität, die er nach dem zweiten der oben

---

[1]) Dagegen spricht z. B. auch Hamanns Lob der Sprachphilosophie Meiners (Schr. VII, 202, Gild. V, 339). Diese „beste Philosophie über die Sprache" („Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder philosophische und allgemeine Sprachlehre, entworfen von Joh. Werner Meiner", Leipzig 1781) verfährt nämlich durchaus nach rationalistisch-deduktiver Methode, indem sie ihre „Lehrsätze" aus der Natur des Denkens „auf dem Wege der Meditation a priori und keineswegs a posteriori" ableiten und dann erst an der Erfahrung bestätigen will (vgl. die Vorrede S. IV ff.). Die Natur des Denkens aber bestimmt sie lediglich nach den Kategorien der Aristotelisch-Wolffischen Logik. — Übrigens scheint Meiners Buch (S. 74) Hamann zur Unterscheidung von „Materie" und „Form" der Wörter in der „Metakritik" angeregt zu haben (vgl. Schr. VII, 14/5), die aber bei letzterm durch die Beziehung auf Kants transzendentale Ästhetik eine andere Richtung bekommt.

zusammengestellten Sätze von Sprache und Vernunft aussagt, faßt er, wie wir hörten, in die Worte: „Vernunft ist Sprache, λόγος."[1]) Wir sehn ihn hier also selbst das einst Herder gegenüber gerügte Wortspiel[2]) wiederholen. Wichtiger aber ist es, daß in diesem Zusammenhange der alte Lieblingsbegriff des Logos wieder erscheint und damit die symbolische Sprachauffassung wieder klar hervortritt. Denn daß es sich um diese und nicht etwa, wie man auf den ersten Blick glauben könnte, um einen neuen, im Sinne Humboldts dynamischen Sprachbegriff handelt, zeigt die spätere, ganz ähnlich lautende und die erste gleichsam erläuternde Stelle: „Vernunft und Schrift sind im Grunde einerlei: Sprache Gottes."[3])

Dies also ist die letzte, am tiefsten Hamanns Gedanken erschließende und zugleich vom Standpunkte seiner Sprach- und Weltauffassung folgerichtigste Beantwortung der Frage nach jenem Verhältnis: Sprache und Vernunft sind deshalb identisch oder doch wie Mutter und Kind verwandt, weil beide gleicherweise (und ebenso auch die heilige Schrift) Offenbarungen der Gottheit sind. Wir müssen hier nochmals an die Sätze erinnern, die Sprache sei die „Mutter der Vernunft und Offenbarung",[4]) sowie: „ohne Wort keine Vernunft, — keine Welt".[5]) So gipfelt auch diese ganze Gedankenmasse zuletzt in den uns wohlbekannten Fundamentalprinzipien der Hamannschen Welterfassung: Die Selbstdarstellung der Gottheit im Logos ist die Uroffenbarung; deren Abbild und Symbol ist die Erschaffung der Erde und des Menschen mit seiner Sprache und Vernunft durch das Schöpfungs-„Wort". In diesem Sinne ist freilich das „Wort", die „Sprache" Gottes, der Logos älter als alle menschliche Vernunft, älter auch als alle an Menschen er-

[1]) Schr. VII, 151. [2]) Schr. IV, 60.
[3]) Gild. V, 247. [4]) Gild. V, 122. [5]) Gild. V, 7.

gangene Offenbarung. Anderseits aber kann keine menschliche Vernunft selbständig und außerhalb der Offenbarungssphäre des göttlichen „Wortes" existieren, welches ja die Vernunft nicht nur geschaffen hat, sondern auch beständig erleuchten, durchdringen und vor Täuschung, Irrung und völliger Verdunklung bewahren muß. Denn die ungläubige, dem göttlichen „Worte" entfrembete Vernunft ist — wir hörten es schon im dritten Kapitel — eitel Lüge, Schein und Leerheit.[1]) Es läßt sich also in diesem Verstande auch wohl die Vernunft mit dem Logos, der offenbarenden Sprache Gottes, und ihrem Abbild, der menschlichen Sprache, identifizieren.

In diesem Zusammenhange gewinnen auch die auf den ersten Anblick so unverständlichen Ausführungen der „Metakritik" erst ihre Bedeutung: wenn Hamann in der Sprache „das schönste Gleichnis für die hypostatische Vereinigung der sinnlichen und verständlichen Naturen" sieht, „den gemeinschaftlichen Idiomenwechsel ihrer Kräfte, die synthetischen Geheimnisse beider korrespondierenden und sich widersprechenden Gestalten a priori und a posteriori, samt der Transsubstantiation subjektiver Bedingungen und Subsumtionen in objektive Prädikate und Attribute" u. s. w.[2]) Diese „Übertragung und communicatio idiomatum des Geistigen und Materiellen, der Ausdehnung und des Sinnes, des Körpers und Gedankens",[3]) diese Vermittlung der Sprache zwischen Anschauung und Begriff,[4])

[1]) Vgl. auch Weber S. 226. Übrigens erinnern diese Gedankengänge einigermaßen an die Lehren der mystischen Theologie des Mittelalters und verwandter Richtungen der neueren Zeit von dem „innern Worte" als Träger der Erleuchtung (auch Jakob Böhmes „Natursprache" gehört hierher), ohne aber auf sie unmittelbar Bezug zu nehmen oder gar genetisch von ihnen abhängig zu sein.

[2]) Schr, VII, 12. [3]) Gild. V, 495.

[4]) Vgl. das großartige Bild dafür in der „Metakritik", Schr. VII, 12/3.

zwischen Laut und Gedanken, zwischen dem Subjekt und der Außenwelt, zwischen dem Einzel- und dem Gesamtgeist ist eben gar nichts anderes als das Abbild und Symbol jener größern und umfassenderen „communicatio idiomatum“ des Göttlichen und Menschlichen, welche, wie es im Eingange des „Rosencreuz“ heißt,[1]) „ein Grundgesetz und den Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung“ darstellt. Und insofern die Sprache solch ein Abbild der Welt selbst als der Symbolisierung der Gottheit ist, liegt alle Erkenntnis und alles wahre Verständnis der Welt und vor allem auch des geistigen Lebens in ihr beschlossen. Wer die Sprache in ihrem innersten symbolischen Wesen zu erfassen vermag, dem lösen sich alle Gegensätze der beschränkten, nur zum Unterscheiden und Trennen fähigen Vernunft in den großen Einklang eines symbolistischen Monismus auf: dies ist der tiefere Sinn des von Hamann der analysierenden Begriffsphilosophie gegenübergestellten „Verbalismus“.[2]) Und solchergestalt mündet seine Sprachphilosophie zuletzt wieder in seine erkenntnistheoretische und religiöse Gedankenwelt ein.

Auch bezüglich dieser Seite von Hamanns Sprachtheorie kann nach allem eben Ausgeführten, wie mir scheint, die Würdigung nicht in erster Linie auf die Frage nach ihrem objektiven Werte oder Unwerte gegründet werden. Der Gesamtinhalt dieses Kapitels wird vielmehr erwiesen haben, daß wir auch an diesem Punkte die eigentümliche Bedeutung von Hamanns Leistung gänzlich verkennen würden, wollten wir sie in dem Charakter dieser Leistung als Beitrag zur wissenschaftlichen Lösung des in Rede stehenden Problems suchen. Und zur Bekräftigung mag er selbst es uns noch sagen, daß er mit

---

[1]) Schr. IV, 23. [2]) Gild. V, 493/4, 495.

seinen Gedanken hier nicht zu Ende gekommen ist: „Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.“[1]) Zugleich aber dürfte aus unsern Ausführungen erhellen, wie auch an diesem „Abgrunde“ Hamanns Denken von denselben Grundideen geleitet wurde, die wir in den ersten Kapiteln aufzuzeigen hatten, und wie zugleich von hier aus neues Licht auf jene Ideen zurückfällt.

9. Kapitel. b. **Das Verhältnis der Sprache zur Poesie.**

Während Hamann als religiöser Charakter und als philosophischer Denker dem geschichtlichen Bewußtsein auch noch der Gegenwart gegenüber einer sehr schwankenden, ja großenteils gegensätzlichen Beurteilung unterliegt, ist seine literarhistorische Stellung und Bedeutung scheinbar ziemlich sicher und genau bestimmt. Allein, wie in der Einleitung bereits angedeutet wurde, doch eben nur scheinbar. Es leidet allerdings keinen Zweifel, daß die speziell literarische Seite von Hamanns Wirken, wie es in der Natur der Sache liegt, verhältnismäßig am unbefangensten gewürdigt worden, und daß hier die Hamannforschung zu sichereren und unbestritteneren Ergebnissen gelangt ist, als auf dem philosophischen und religiösen Gebiete. Ich möchte in dieser Hinsicht unter den an jener Stelle genannten literarhistorischen Behandlungen besonders die von Gelzer, Haym und die zusammenfassende von Minor hervorheben. Ganz abgesehen indessen davon, daß eine eingehende und einigermaßen erschöpfende Darstellung von Hamanns recht um-

[1]) Schr. VII, 151/2.

fänglicher Leistung bezüglich der schönen Literatur noch fehlt, wird demjenigen, der die Überzeugung von der untrennbaren Einheit von Persönlichkeit und Werk auf jedem Gebiete des geistigen Lebens teilt, bei dem gegenwärtigen Stande der Hamannliteratur im allgemeinen das Problematische auch der literaturgeschichtlichen Würdigung des Magus weder verborgen bleiben noch verwunderlich erscheinen.

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen nachzuweisen, wie auch die ästhetischen Anschauungen Hamanns mit seinen religiös-philosophischen Grundgedanken in engstem Zusammenhange stehn. Wir haben vielmehr nur seine Ansichten über die ästhetische Funktion der Sprache zu betrachten. Und gerade in dieser Hinsicht schreibt sich Hamann selbst geringes Verständnis zu. Nicht allein, daß er erklärt, den Geschmack an der Schreibart und Dichtkunst infolge des gedankenlosen Schulunterrichts zu spät erhalten zu haben;[1]) er spricht sich überhaupt den Sinn für Schönheit,[2]) für Form[3]) und insbesondere für Dichtung[4]) ab. Macht sich freilich in diesen allgemeinen Äußerungen die Übertreibung des Humoristen geltend, so scheint ihm doch tatsächlich das „poetische und musikalische Gehör",[5]) wie auch Verständnis für bildende Kunst,[6]) also plastischer Sinn gefehlt zu haben. Namentlich war ihm, ähnlich wie seinem literarischen Nachfahren Jean Paul, das Organ für Metrum und Reim versagt.[7]) Seine

---

[1]) Schr. I, 157. [2]) Gild. V, 207.

[3]) Schr. VII, 309. [4]) Gild. V, 263.

[5]) Schr. VI, 210. Doch liebte er die Vokalmusik, namentlich den Choralgesang, den er selbst eifrig pflegte, Schr. VI, 119.

[6]) Gild. V, 84, 150. Namentlich aber ist zu beachten, welch geringe Rolle Musik und bildende Kunst in Hamanns Metaphern, Anspielungen und Vergleichen spielen.

[7]) Vgl. Schr. III, 26; Gild. V, 529.

wenigen jugendlichen Gelegenheitsgedichte in den „Kreuzzügen" — seit 1751 scheint er sich nicht mehr in poetischer Form versucht zu haben — stellen sich nicht nur als herzlich unbedeutende Nachempfindungen nach Klopstock, der Anakreontik u. s. w. dar, sie zeigen auch nicht einmal jene formale Gewandtheit, die oft derartigen Jugenderzeugnissen eigen ist. Und dieser fehlende Sinn für die äußere poetische Form ist nur das Gegenstück des im ersten Kapitel schon erörterten Mangels an Verständnis für Maß und Komposition, überhaupt für die innere Form. Erhebt die Leidenschaft und Kraft des Empfindens, die Feierstimmung oder der Zorn der Seele Hamanns Stil des öfteren zu dichtungsähnlichen Wirkungen, wie besonders in der „Aesthetica in nuce", der „Neuen Apologie des Buchstabens h von ihm selbst", dem „Rosencreuz", „*Κογξόμπαξ*", der „Metakritik", „Golgatha und Scheblimini," dem „Fliegenden Brief" und manchen Briefstellen an Jacobi; nähern sich einzelne Schriften durch die „mimische" Einkleidung auch äußerlich bestimmten Poesiegattungen, die „Sokratischen Denkwürdigkeiten" einer virtuosen Stil- und Gedankennachahmung, die „Wolken" einem aristophanischen Drama, die „Aesthetica in nuce" den fessellosen und orakeldunklen Ausbrüchen prophetischer Rhapsodien, die „Hamburgische Nachricht", die „Zweifel und Einfälle" u. s. w. durchgeführten Parodien, — so kann doch dies alles den Eindruck nicht abschwächen, daß solche form- und gestaltlose, im höchsten Grade unplastische Gebilde nur einem durchaus unkünstlerischen Geiste entstammen können. „Ich habe kein metrum, weder in meinem Gehör noch meiner Seele," sagt Hamann selbst.[1]) So finden sich denn auch bei ihm nur wenige Bemerkungen über äußere dichterische oder stilistische Form.

---

[1]) Gild. V, 609.

Erwähnt wurde bereits die auf den Orientalisten Schultens, den Historiker Giannone und den Grammatiker Pluche sich stützende, freilich trotzdem verfehlte Aufstellung über die Herkunft des Endreims aus dem Arabischen.[1]) Wichtiger ist die ebenfalls schon berührte Auslassung über Reim und Metrum am Ende der „Aesthetica“.[2]) Dort wird aus einer Anmerkung in Michaelis' Übersetzung von Lowths „Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum“, wonach der Reim unter die allgemeinere Kategorie der Paronomasie falle,[3]) dessen hohes Alter und organische Entstehung gefolgert. Gegenüber der Reimfeindschaft der Schweizer, der Hallischen Odendichter und Klopstocks nimmt Hamann das „unschuldige Kind“ in Schutz. Vor allem aber vergleicht er geistvoll, Herderschen Gedanken den Weg bahnend,[4]) Klopstocks neuerfundene freie Rhythmen[5]) mit der „rätselhaften Mechanik“ der althebräischen Dichtung, nicht ohne ironischen Seitenblick auf Lessings wunderlich rationalistische Auffassung[6]) und Michaelis' pedantische Ablehnung[7]) der erstern. Mit Recht weist er darauf hin, daß die strenge Gebundenheit eines Metrums ein mindestens ebenso großes Problem darstelle als die größere Freiheit, wobei er freilich vom Standpunkte seiner Zeit die homerischen Gesänge

---

[1]) Schr. II, 142. [2]) Schr. II, 302 ff.

[3]) Roberti Lowth: De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae Oxonii habitae. Notas et Epimetra adjecit J. D. Michaelis, Ed. II, pars prior, Goettingae 1770, S. 297: „Nostrorum in mentem nobis veniat ὁμοιοτελεύτων (rhythmos plerique improprie dicunt), quae ipsa ex genere paronomasiarum sunt, licet a reliquis paronomasiis omnibus usu, frequentia, vi longe diversissima.“

[4]) Vgl. „Fragmente“, 1. Sammlung 15 (Suphan 1, 208).

[5]) Deren „musikalisches“ Silbenmaß ihm am besten zum „Feierkleide der lyrischen Dichtkunst“ zu taugen scheint.

[6]) Als „künstliche Prosa“ im 51. Literaturbrief.

[7]) Lowth S. 50/1.

als Naturdichtungen zu betrachten scheint. Eine weite Perspektive eröffnet endlich sein Ansatz zur Lösung dieses Problems durch die Verwertung einer Beobachtung über lettische „Arbeitsgesänge", wie wir heute sagen würden. Diese Beobachtung über eine der ursprünglichsten Quellen der Poesie, ja vielleicht die ursprünglichste überhaupt, ihren anfänglichen engen Zusammenhang mit der primitiven Arbeit, gehört wohl, von Herder in den „Volksliedern"[1]) wieder aufgenommen, zu den ältesten derartigen Äußerungen in unsrer Literatur, und deutet auf die Forschungen eines Bücher und Grosse über die Urpoesie vor.[2]) Hamann selbst scheint die Bedeutsamkeit der entdeckten Tatsache geahnt zu haben, läßt aber in gewohnter Weise rasch den Vorhang fallen: „Es würde zu viel Zeit erfordern, diesen kleinen Umstand in sein gehörig Licht zu setzen, mit mehreren Phänomenen zu vergleichen, den Gründen davon nachzuspüren und die fruchtbaren Folgen zu entwickeln."[3])

Als ähnliche Vorahnung moderner Erkenntnis erscheinen Hamanns Bemerkungen über die wichtige Rolle, welche das musikalische Element in den ältesten Sprachzuständen gespielt habe. So heißt es in der „Metakritik":[4]) „Die älteste Sprache war Musik, und nebst dem fühlbaren Rhythmus des Pulsschlages und des Odems in der Nase das leibhafte Urbild alles Zeitmaßes und seiner Zahlverhältnisse." Dieser Satz darf, wie ich glaube, nicht im Sinne jener modernen ethnographisch-psychologischen Theorie ausgelegt werden, welche das Vorhandensein einer gewissen rudimentären Musik als notwendige Voraussetzung für die Entstehung der artikulierten

---

1) „Volkslieder", 1. Teil (1778) S. 316 (Suphan 25, 299/300).

2) Vgl. K. Bücher: Arbeit und Rhythmus, 3. Aufl., Leipzig 1902, Kap. III, nam. S. 48.

3) Schr. II, 306. 4) Schr. VII, 10.

Sprache ansieht, also einen genetischen Zusammenhang zwischen Musik und Sprache behauptet.[1]) Zu solcher genaueren Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses wird Hamanns Denken in dieser Frage schwerlich vorgedrungen sein; fehlten doch auch zu seiner Zeit dazu alle psychologischen und anthropologischen Voraussetzungen, ganz abgesehen davon, daß seine Ansicht von der Entstehung der Sprache mit dieser Hypothese in offenbarem Widerspruche stehn würde. Vielmehr müssen wir zur Interpretation die viel frühere Äußerung heranziehn: „Der Rhythmus und die Akzentuation vertrat die jüngere Dialektik: ein taktfestes Ohr und eine tonreiche Kehle gaben ehemals hermeneutische und homiletische Grundsätze ab, die den unsrigen an Gründlichkeit und Evidenz nichts nachgaben.“ [2]) Hamann will also aller Wahrscheinlichkeit nach in beiden Fällen nur die Bedeutung der sinnlich-musikalischen Elemente (im weiteren Verstande), des Rhythmus und Akzents, für die sprachlichen Urzustände (und damit wohl auch für die Anfänge der Poesie) hervorheben gegenüber dem Vorwiegen des abstrakt-logischen Moments in den späteren Entwicklungsphasen der Sprache. Wir dürfen daher wohl zur Verdeutlichung des ihm dunkel Vorschwebenden an Erscheinungen wie die Funktion des Akzents in den ältesten Sprachperioden zum Ausdruck logischer Beziehungen, die später bei reicherer Ausbildung der Sprache durch Flexion und Syntax wiedergegeben werden, an die Bedeutung des Rhythmus und der Tonmodulation für die Satzgliederung und an das entschiedene Vorwalten des musikalischen, besonders des rhythmischen Elements vor dem spezifisch poeti-

---

[1]) Wie, nur im entgegengesetzten Sinne, auch H. Spencers „Speech Theory“.

[2]) Schr. II, 125.

schen in der ältesten (lyrischen) Dichtung erinnern.[1]) In demselben allgemeinen Sinne, und nicht in dem einer bestimmten modernen Theorie, werden wir den Satz der „Aesthetica", daß Gesang älter sei als Deklamation,[2]) zu verstehn haben. Bemerkenswert ist ferner noch in der ersten der angezogenen Äußerungen Hamanns Gedanke, daß neben dem rhythmischen Ablauf des Pulsschlages und der Atmung auch der Sprachrhythmus zur Ausbildung eines objektiven Zeitbegriffs, wie wir es heute nennen würden, mitgewirkt habe. Freilich ist diese Mitwirkung im Vergleich zu derjenigen jener physiologischen Faktoren (mit denen übrigens der Sprachrhythmus in nahem Zusammenhang stehn dürfte) und anderseits der regelmäßigen kosmischen Veränderungen wohl nur sehr gering anzuschlagen.

Sonst finden sich nur noch ganz vereinzelte Bemerkungen über äußere Dichtungs- bezw. Stilform, alle in den „Vermischten Anmerkungen". Dort [3]) hebt Hamann bei Besprechung der Inversionen neben der schon erörterten grammatischen auch die ästhetisch-stilistische Seite des Gegensatzes der freien und der gebundenen Wortfolge hervor und weist darauf hin, welcher Vorteil für die gehobene Schreibart im Lateinischen und namentlich auch im Deutschen aus der Möglichkeit mannigfaltiger Wortversetzung erwachse.[4]) Hierbei bekundet er offenen Sinn für die Schönheit des rhetorischen Numerus der Römer, wie

---

[1]) Vgl. etwa Wundt: Völkerpsychologie, 1. Bd, 1. Teil, Kap. 3, I, u. 2. Teil, Kap. 7, VII; Ernst Grosse: Die Anfänge der Kunst, Freiburg und Leipzig 1894, S. 236 ff., Karl Bücher: Arbeit und Rhythmus[3] passim.

[2]) Schr. II, 258. [3]) Schr. II, 138/9.

[4]) Diese ästhetische Würdigung der Inversionen hat dann bekanntlich Herder in den Literaturfragmenten in größerem Maßstabe und umfassenderem Zusammenhange wieder aufgenommen.

für die poetische Künheit, deren der deutsche Satzbau fähig ist. Zugleich aber ist er nicht taub für die Monotonie, welche durch die Häufung der langen und volltönenden Endungen im Lateinischen leicht entstehen kann.[1]) Die französische Sprache ist übrigens seiner Meinung nach trotz der Gebundenheit ihres Satzbaues und trotz des Mißlingens der „Henriade" für einen wirklichen Epiker nicht unbrauchbar.[2])

Indessen, wie schon hervorgehoben, alle diese mehr auf die äußere Form bezüglichen Bemerkungen Hamanns sind doch nur Nebenwerk, gelegentliche, wenn auch zum Teil geniale Einfälle. Nach seiner ganzen Veranlagung war der Magus zu nichts weniger als zum Formaläſthetiker geschaffen. Wie der Sinn der Dinge, so lag auch ihre Schönheit seinem stets in die Tiefe dringenden Blick nicht in der äußern Erscheinungsform. Vielmehr müssen wir zum ursprünglichen Ausgangspunkte seiner eigentümlichen Grundüberzeugungen zurückgehn, um das Wesen auch seiner ästhetischen Sprachbetrachtung wahrhaft zu erfassen: zu der folgenreichen Bibellektüre des Frühlings 1758. Auch in diesem Sinne ward damals die heilige Schrift Hamanns „Sprachkunst",[3]) das „größte Muster" für ihn auch in dichterischer Hinsicht.[4]) Liegt es doch klar zutage, wie seine im zweiten Kapitel näher analysierte allegorische Auslegung des Schriftwortes, die, von den Bedürfnissen des religiösen Gemütslebens geleitet, der affektvoll angeregten Einbildungskraft freien Spielraum gewährt, von vornherein starke poetische Motive in sich trug. Und wenn in den „Biblischen Betrachtungen"[5]) die „wahre Poesie" eine „natürliche Art der Prophezeiung" genannt wird, so kann über den Ursprung dieser,

---

[1]) Schr. II, 147. [2]) Schr. II, 148. [3]) Schr. I, 121.
[4]) Schr. I, 118, vgl. auch VII, 51/2. [5]) Schr. I, 120.

der zeitgenössischen Poetik gegenüber so ungleich tieferen Auffassung aus der typologischen und überhaupt der symbolischen Bibeldeutung kein Zweifel bestehn. Es ist hier daran zu erinnern, welche Bedeutung der Pietismus durch seine Pflege des religiösen Gemüts- und Phantasielebens für die literarische Entwicklung der mittleren Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts gewonnen hat. Wie für Klopstock, Wieland und so viele andere, und nachhaltiger als für die Mehrzahl von diesen, wurde für Hamann die an der pietistischen Religiosität herangebildete Empfindsamkeit und Einbildungskraft der Nährboden für die entscheidenden poetischen Jugendeindrücke, die heilige Schrift das Grundbuch auch des poetischen Bekenntnisses. Besonders auch nach dieser ästhetischen Richtung gilt sein Wort an Jacobi: „Was Homer den alten Sophisten war, sind für mich die heiligen Bücher gewesen, aus deren Quelle ich bis zum Mißbrauche vielleicht mich überrauscht εὐκαίρως, ἀκαίρως“;[1]) und ebenso das andere: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung, und das erste Zeichen, womit er die Majestät seiner Knechtsgestalt offenbart, verwandelt die heiligen Bundesbücher in alten guten Wein, der das Urteil der Speisemeister hintergeht, und den schwachen Magen der Kunstrichter stärkt.“[2]) An der ursprünglichen sinnlichen Kraft, an der unerschöpflichen, aller Töne mächtigen Mannigfaltigkeit, an dem orientalischen Bilderreichtum,[3]) den phantasieglühenden Hyperbeln und Tropen des biblischen Stils, wie an der volkstümlichen Derbheit und Schlagkraft, der gesättigten Redemacht und wuchtigen Männlichkeit der Lutherschen Übersetzung reifte Hamanns „Schreibart“ zu bewußter Ausbildung, ja in gewissem Sinne zur Virtuosität heran. Aus dieser überreich sprudelnden Quelle, daneben noch

---

[1]) Gild. V, 38. [2]) Schr. II, 296. [3]) Vgl. Schr. I, 108.

aus Luthers Originalschriften[1]) und dem Kirchenliederschatze des 16. und 17. Jahrhunderts[2]) schöpfte der Magus, ähnlich wie Klopstock, die markige Kraft und gediegene Gedrungenheit der Sprache, welche seine Schriften vor der nüchternen Reinlichkeit, individualitätslosen Unsinnlichkeit und hohlen, breiten Rhetorik des größten Teils der zeitgenössischen Schriftstellerei so vorteilhaft auszeichnet. Von hier nahm seine Vorliebe für Idiotismen,[3]) Bilder und Figuren,[4]) für Tropen, Hyperbeln und Ellipsen, sowie für Ironie,[5]) von hier vor allem das Bedürfnis nach „Handlung" im Stil, nach dramatischem Leben der Schreibart[6]) und die Einsicht, daß Sinne und Leidenschaften der allein wahrhaft triebkräftige Nährboden für dichterische oder stilistische Schöpfertätigkeit seien,[7]) ihren Ausgang. Und selbst einzelne Worte der lutherischen oder überhaupt der Sprache des 16. Jahrhunderts nimmt Hamann wieder auf, in diesem Streben nach Erneuerung alten Sprachguts wiederum mit Klopstock und Wieland, auch mit Lessing sich berührend, und Herder, den Göttingern und dem jungen Goethe vorangehend. So finden wir bei ihm, neben allgemeinen Hinweisen auf die alte Sprache, Worte und Wendungen wie: Vergöttung,[8])

---

[1]) Vgl. Schr. I, 343, V, 48, 121, VI, 126/7.

[2]) Vgl. Schr. I, 343, II, 300, III, 382, IV, 125/6, VI, 51, VIIIa, 5 ff.

[3]) Schr. I, 62, 100, II, 123, III, 333, IV, 61.

[4]) Vgl. etwa Schr. I, 62, 449, 495, II, 259, 513.

[5]) Schr. I, 393, 480, II, 11, 231, III, 22, IV, 275.

[6]) Schr. II, 111, III, 61, 64, IV, 206, VI, 325/6, VII, 12, VIII, 201.

[7]) Vgl. z. B. Schr. II, 173, 267/8, 287, III, 3, V, 258; Gild. V, 501.

[8]) Schr. VI, 15 („Vergötterung" hier Druckfehler) u. VIIIa, 315, wo es als „mystisches Kunstwort" bezeichnet wird. Hamann hatte den Ausdruck wohl bei Seb. Franck gelesen, vgl. DWB. 12, 483.

Folgrede,[1]) Fahr,[2]) kündlich,[3]) aus waser (= was für einer) Macht,[4]) Seelrecht,[5]) ferner das Lutherzitat Schr. VI, 156 u. s. w. Auch auf sein eifriges Studium der Wörterbücher von Frisch[6]) und Adelung[7]) ist hier hinzuweisen. Aber freilich verbindet sich auch hier bei ihm das Bedeutende und Eigenartige untrennbar mit dem Problematischen. Die Freude an Anschaulichkeit und figürlichem Schmuck der Rede entartet nur zu oft zu Metaphernjagd und sinnüberwuchernder Bilderüppigkeit, die gedrungene Knappheit und wuchtige Energie des Stils zu unverständlichem Lakonismus und ungegliederter Gepreßtheit, die leidenschaftliche Bewegung und dramatische Mannigfaltigkeit des Vortrags zu ungezügeltem Gepolter und unruhiger, zerrissener Hast, die reizvolle Subjektivität der Schreibart zu barocker Gestaltlosigkeit, die frische Originalität zu gequälter Manier. Dem Magus selbst sind diese handgreiflichen Mängel

---

[1]) Schr. VII, 155. Hamann nennt das Wort ausdrücklich lutherisch, vgl. DWB. 3, 1884.

[2]) Im Sinne von „Gefahr" VII, 70, offenbar aus der Lutherbibel, vgl. DWB. 3, 1244 ff.

[3]) Als Adverb Schr. III, 254, zu Hamanns Zeit schon veraltet, wahrscheinlich ebenfalls aus der Lutherbibel (1 Tim. 3, 16), vgl. DWB. 5, 2632.

[4]) Schr. VII, 99. Noch in Schefers „Laienbrevier" vorkommend, namentlich aber im 16. Jahrhundert gebräuchlich, vgl. D. Sanders' Wörterbuch der deutschen Sprache, 2, 1492 u. auch 2, 92 („waserlei").

[5]) Schr. VII, 104. Ebenfalls von Hamann ausdrücklich als lutherisch bezeichnet, aber von ihm mißbräuchlich als Übersetzung von „Testament" im theologischen Sinne gebraucht, vgl. DWB 10, 53.

[6]) Gild. V, 233. Johann Leonhard Frisch: Teutsch-Lateinisches Wörterbuch, Berlin 1741, ausgezeichnet durch umfassendere Verwertung der Mundarten und der älteren Sprache.

[7]) Schr. IV, 217 ff., 312/3, VII, 99, 174, Gild. V, 233, 339. Joh. Christoph Adelung: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart u. s. w., Leipzig 1774 ff.

seines Stils neben dessen unbestreitbaren Vorzügen nicht verborgen geblieben, und er hat sie häufig beklagt, ohne doch Abhilfe schaffen zu können, da sie eben letzten Endes in der Eigenart und den Schranken seiner geistigen Persönlichkeit wurzelten.[1]) Stärke und Schwäche seiner Schreibart hat Hegel schlagend mit den Worten gekennzeichnet: „Hamanns Schriften haben nicht sowohl einen eigentümlichen Stil, als daß sie durch und durch Stil sind; — — sie sind eigentlich ein, und zwar ermüdendes Rätsel, und man sieht, daß das Wort der Auflösung die Individualität ihres Verfassers ist.“[2])

Aber nicht nur für die praktische Übung der „Schreibart“, sondern auch für die ästhetische Theorie wurde die Bibel Hamanns Grundbuch. Sie erschloß ihm den Sinn für ursprüngliche, aus den geheimnisvollen Tiefen des dichtenden Volksgeistes machtvoll hervorquellende Poesie, der seiner Zeit in so weiter Ausdehnung abhanden gekommen war. Sie vornehmlich lehrte ihn Dichtung von Rhetorik scheiden,[3]) welch letztere damals so oft die erste ersetzen mußte. Aus ihr in erster Linie gewann er die Erkenntnis, daß Poesie die natürliche Sprache der religiösen Empfindung, überhaupt des sinnlichen, leidenschaftsbewegten und phantasiefrischen Menschen der Urzeit, und daher die „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“[4]) sei. Insbesondere ist die im zweiten Kapitel besprochene Affektenlehre der pietistischen Bibelhermeneutik und die durch sie veranlaßte Beachtung der Natur und des Ausdrucks der Leidenschaften in der heiligen Schrift als die ur-

---

[1]) Äußerungen über seine eigne Schreibart namentlich Schr. I, 422, 466, 495, II, 495/6, 500, III, 22, 94, V, 201, VI, 122/3, 169, 334, VII, 238; Gild. V, 259, 397, 445, 495.

[2]) Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1828, 2, Sp. 625/6.

[3]) Vgl. Schr. I, 404. [4]) Schr. II, 258.

sprüngliche Quelle des großen Gedankens von der innern Verwandtschaft von Dichtung und Leidenschaft und von der Notwendigkeit bildlicher Äußerung der starken Gemütserregung beim ursprünglichen Menschen anzusehn. Daher seine wiederholte Mahnung, durch „Kreuzzüge nach dem Morgenlande“ die „ausgestorbene Sprache der Natur“ wiederherzustellen,[1]) ein folgenreicher Hinweis, durch den Hamann, mitten im Zeitalter des heraufziehenden Klassizismus, einer der frühsten Ahnherrn der orientalisierenden Dichtung und Geschmacksrichtung der nachklassischen Literaturperiode wurde.

Wichtiger aber als alles dies ist es, daß die aus der allegorischen Schriftauslegung erwachsene symbolische Weltansicht Hamanns eine Ausgestaltung auch nach ästhetischer Seite erfuhr. Denn auf ihr beruht wie sein Sprach-, so auch sein Stilbegriff. Ist nämlich, wie wir im fünften Kapitel sahen, die Sprache letztlich nur das Abbild eines ihr gegenüber Transzendenten, Geistigen, sind Worte die Offenbarung des unsichtbaren Wesens der Seele,[2]) so erfüllen sie ihre Bestimmung offenbar desto besser, je vollkommener sie diesen geistigen Inhalt zur Erscheinung bringen, je reiner sie die sich in ihnen aussprechende Seele widerspiegeln. Oder spezieller ausgedrückt: die Sprache eines Schriftstellers wird ihrem Zweck um so mehr Genüge tun, und wird daher auch vom ästhetischen Gesichtspunkte aus um so wertvoller sein, je klarer, unterscheidender, treffender sie seine geistige Persönlichkeit symbolisiert. Daher besteht für Hamann die Schönheit des Stils, der „Schreibart“, wie er meist sagt, in ihrer Eigenart, ihrer individuellen Besonderheit.

---

[1]) Vgl. Schr. II, 206/7, 288—91, 293.

[2]) Vgl. Schr. I, 449/50, Gild. V, 508.

Wie eng diese Theorie mit seinem eignen, eben geschilderten schriftstellerischen Charakter zusammenhängt, leuchtet unmittelbar ein. Gegenüber der abstrakt-formalen Ästhetik des romanischen Pseudoklassizismus, welche die Schönheit auch hier in die unpersönliche Regelmäßigkeit und gleichförmige äußere Glätte setzte, vertritt so Hamann die germanische Auffassung, wonach nur die mit eigentümlichem Lebensgehalt erfüllte oder vielmehr von diesem zu seinem Ausdruck geprägte Form ästhetischen Wert besitzt. Mit einem Worte: Hamann wird in folgerichtiger Ausbildung seiner symbolischen Grundansicht, und zugleich in theoretischer Vertretung der Besonderheit seiner eignen Autorschaft, ein erster großer Vorkämpfer des dann von seinem Jünger Herder und überhaupt von der Sturm- und Drang-Generation aufgenommenen charakteristischen Schönheitsbegriffes, mit dem untrennbar die ästhetische Würdigung des Individuellen verbunden ist. Von hier aus wird uns sein Widerstreben gegen die nivellierende Tendenz, die der Rationalismus, wie wir schon zu erwähnen hatten, auch auf das sprachliche Gebiet übertrug, verständlich, sein Kampf gegen die aller Eigenart, ursprünglichen Kraft und freien Entwicklung der Sprache feindliche Regelsucht der aufklärerischen „Sprachkunst", der er die berühmten Worte entgegenhielt: „Die Reinigkeit einer Sprache entzieht ihrem Reichtum; eine gar zu gefesselte Richtigkeit ihrer Stärke und Mannheit."[1]) Von hier fällt auch neues Licht auf seine Schätzung aller sprachlichen Eigentümlichkeiten, des Provinziellen und Individuellen in der Schreib- und Mundart,[2]) die ebenfalls in Herders „Fragmenten" zu zusammenhängenderem Ausdruck kam. Denn wie jeder Zug der Handschrift Symbol der geistigen Eigenart des Schreibers

[1]) Schr. II, 151, vgl. auch VI, 30.

[2]) Vgl. zu den genannten Stellen noch Schr. VII, 238.

ist,[1]) so „muß unsere Individualität in jedes Punktum und Periode wirken".[2]) So gewinnt der schriftstellerische Stil in Hamanns Augen außerordentliche Bedeutung.[3]) Er wacht als aufmerksamer Hüter über sorgsame Pflege der „ehrwürdigen Muttersprache",[4]) teilt als strenger Kunstrichter Lob[5]) oder Tadel[6]) hinsichtlich der „Schreibart" aus und bildet sich allmählich zum „andern Lavater in der Physiognomie des Stils" heran.[7]) Von dieser überlegenen Auffassung aus spricht der Magus seiner Zeit mit ihrer rhetorischen „Wohlredenheit" die tiefere Einsicht in das Wesen des Stils ab.[8]) Dagegen begrüßt er freudig Buffons geistreiche Akademierede über dieses Thema (1753), von der er 1776 für die Königsberger Zeitung einen Auszug mit Noten lieferte.[9]) Der berühmte Satz, in dem der Vortrag gipfelt: „Le style est l'homme même", entsprach völlig seinen eignen Gedanken und wird von ihm dahin erklärt: „Das Leben des Stils hängt von der Individualität unserer Begriffe und Leidenschaften ab, und von derselben geschickter Anwendung zur Erkenntnis und Offenbarung der Gegenstände durch gleichartige Mittel."[10])

Mit diesem Stilbegriffe Hamanns nun steht sein Geniebegriff, der gleichfalls aus jenem symbolischen Grundgedanken erwachsen ist, in engstem Zusammenhange. Es ist charakteristisch, daß Hamann diesen Begriff speziell nach der sprachlich-stilistischen Seite ausgebildet hat. In der Schreibart, als dem

---

[1]) Vgl. oben Kap. 7 und Schr. VI, 41, 120.
[2]) Gild. V, 640. [3]) Schr. IV, 466. [4]) Schr. IV, 217/8.
[5]) So Klopstock gegenüber Schr. II, 305, VI, 32.
[6]) Gegen Jacobi Gild. V, 259, und nam. gegen Herder Schr. V, 40/1, 45, 61, 80/1, 112, 120/1 (vorweimarische Schriften).
[7]) Schr. V, 120. [8]) Schr. II, 204.
[9]) Schr. IV, 451 ff. [10]) Schr. IV, 463/4.

treuesten Spiegel der Persönlichkeit, offenbart sich eben für seine Betrachtungsweise das Genie am unmittelbarsten. Oder vielmehr: je mehr ein Schriftsteller die Sprache in seiner Gewalt hat, ihr den Stempel seiner geistigen Eigenart aufzuprägen, sie zum gefügigen Organ seines Gedankenlebens zu machen weiß, desto mehr nähert er sich dem Range des Genies. Doch hält er sich, solange er solcherweise doch zunächst immer nur „den öffentlichen Schatz einer Sprache mit Weisheit verwaltet", noch in den Schranken des bloßen Geschmacks. Erst wenn seine geistige Individualität zu solcher Besonderheit, Durchbildung, Originalität und Größe sich erhebt, daß er unwillkürlich in dem Drange, das Neue und Ungewöhnliche in seinem Innern zu entsprechendem Ausdruck zu bringen, zu sprachlicher Schöpfertätigkeit sich veranlaßt sieht, neue Worte und Wendungen schafft, „Eingriffe in die Sprache tut," „freiwillige Beiträge zur Ausbildung der Sprache, wie sie sein könnte und sollte, in miraculis speciosis und analogischen Beispielen liefert," mit einem Worte: neue Muster der Schreibart aufstellt, erst dann gebührt ihm der Name eines Genies. So durchdringen sich in Hamanns Geniebegriff das symbolische und das individuelle Moment. Wir können ihn kurz durch die Formel wiedergeben: durchgebildetste Individualität, die sich in höchster Vollkommenheit in der Sprache, im Stil symbolisiert. Zu dieser Vollkommenheit der Selbstdarstellung gehört aber für Hamanns Urteil in erster Linie die Kürze und Prägnanz, die so geradezu zum äußern Kennzeichen des schriftstellerischen Genies wird. Zu dem Geschmack kann dieses leicht in scharfen Gegensatz treten. Denn der Geschmack[1]) hält sich an Regeln, während das Genie „sich herablassen muß Regeln zu erschüttern; sonst bleiben sie Wasser."

[1]) Wir würden heute in diesem Sinne vielleicht dafür setzen: das Talent.

Es zeigt sich hier deutlich, wie diese Genielehre,[1]) in der sich Hamanns ästhetische Überzeugungen auf der Grundlage seiner symbolischen Welt- und Sprachansicht einheitlich zusammenfassen, ähnlich wie sein Stilbegriff, in schroffem Kontrast steht zu den nivellierenden ästhetischen Tendenzen des aufklärerischen Rationalismus, ein Gegensatz, der in der literarischen Revolution der „Genieperiode" zum Austrage kam, aber noch bis auf die Zeiten der Romantik und weiter gewirkt hat. Gerade in dieser Hinsicht bewährt sich Hamann als Vater des „Sturms und Drangs" und als Ahnherrn der Romantik. Freilich hat auch hier schon die nächstfolgende Generation zwar seine Ziele, keineswegs aber seine religiös-philosophischen Voraussetzungen aufgenommen. Und so steht letzten Endes Hamann, auf das Ganze und den Zusammenhang seiner ästhetischen Überzeugungen — von denen wir hier, wie gesagt, nur die speziell auf die Sprache bezüglichen betrachten konnten — gesehn, kaum weniger einsam vor uns als auf den andern Gebieten seines Denkens: eine problematische Gestalt, auf die viele hinblickten, sich Anregung, Rat, Erquickung bei ihr zu holen, deren Name sogar eine Zeitlang, freilich auf Veranlassung der Gegner, zum Feldgeschrei einer literarischen Partei oder vielmehr überhaupt der aufstrebenden jungen literarischen Generation wurde, und die doch eigentlich fast niemand in ihrer Tiefe und Seltsamkeit zu enträtseln, zu verstehn und unbefangen zu würdigen sich die Mühe nahm.

---

[1]) Vgl. zu dieser Begriffsbestimmung nam. Schr. I, 103, II, 138, 152, 430, 485, 509, VI, 31.

Schlußkapitel.

Zwei Hauptergebnisse sind es im wesentlichen, zu denen wir im Laufe unserer Untersuchung gelangt sind, ein negatives und ein positives. Konnte von vornherein nicht wohl ein Zweifel darüber bestehn, daß die auf die Sprache bezüglichen Gedankengänge Hamanns in keiner Weise sich einer Sprachtheorie im strengeren und spezielleren wissenschaftlichen Sinne einer auf Psychologie gegründeten sprachgeschichtlichen Prinzipienlehre annähern, so tat die eingehendere Würdigung jener Gedankenbildung dar, daß sie auch kaum als Sprachphilosophie im Sinne derjenigen Wilhelms von Humboldt oder selbst Herders in Anspruch genommen werden kann. Aber wenn das hauptsächliche Absehn vorliegender Arbeit, solcher Natur des Gegenstandes gemäß, nicht darauf gerichtet sein konnte, eine für die Folgeentwicklung der Sprachwissenschaft wichtige Strecke des Denkens über sprachliche Probleme zu beleuchten, so gewann Hamanns Sprachtheorie bei näherem Zusehn um so größere Bedeutung für das Verständnis und die Würdigung der geistesgeschichtlichen Persönlichkeit und Leistung ihres Urhebers selbst. Diese Sprachtheorie, in dem zugleich allgemeineren und eigentümlicheren Sinne aufgefaßt, der ihr nach ihrem Sonderwesen nun einmal zukommt, zugleich in die großen religiös-philosophischen Zusammenhänge seines Denkens

einbezogen und aus diesen wie anderseits aus den treibenden Motiven seiner persönlichen Geistesentwicklung verstanden, erwies sich unsrer Betrachtung mehr und mehr als das dem Mittelpunkte seines Ideenlebens nächstbenachbarte Gebiet seiner geistigen Betätigung. Hier, so fanden wir, laufen mehr als in irgend einer andern Richtung seiner inneren Interessen die Gedankenfäden seiner religiösen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Überzeugungen zusammen. Diese letzteren waren daher in ihren charakteristischsten Zügen darzulegen, und erst auf diesen Grundlagen konnte die speziellere Aufgabe in Angriff genommen werden. So wurde es möglich, die bei der verstreuten, disparaten, spröden und in jeder Hinsicht der methodischen Bearbeitung widerstrebenden Natur des Materials doppelt wichtige Scheidung zwischen dem Bedeutenden und dem Geringfügigen, dem Grundsätzlichen und dem Zufälligen, dem eigentümlich Persönlichen und dem in der Zeitart Begründeten vorzunehmen. Es stellte sich uns dabei als wesentlichstes Ergebnis die Tatsache heraus, daß bei aller Uneinheitlichkeit, Verworrenheit und innern Gegensätzlichkeit der Gedankenwelt Hamanns diese doch gewisse leitende Ideen aufweist, und daß namentlich die aus den geistigen und seelischen Erfahrungen der entscheidenden Lebensepoche des Magus, zunächst aus dem Londoner Bibelstudium, ihm erwachsene religiös-symbolische Weltauffassung, aus dem unscheinbaren Keime der auf pietistische Anregungen zurückgehenden allegorischen Schriftauslegung rasch zu umfassender Ausgestaltung gediehen, auf seine gesamte Betrachtungsweise der geistigen (wie auch der äußern und persönlichen) Dinge, und insbesondere auf seine Sprachtheorie bestimmenden Einfluß geübt hat. Von hier nahm, wie wir sahen, sein besonderes Interesse für Sprache und Sprachliches, von hier vor allem auch sein höchst eigen-

tümlicher Sprachbegriff seinen Ursprung. Und indem er letzteren mehr oder minder an alle in den Kreis seines Interesses fallenden Einzelfragen des Sprachlebens heranbrachte, gestaltete sich seine Behandlung dieser Probleme zu einem so durchaus eigenartigen, in speziell wissenschaftlicher Rücksicht und nach den positiven Ergebnissen völlig unbefriedigenden, ja zum Teil in hilfloser Ohnmacht endenden, aber für die Charakteristik der geistigen Persönlichkeit Hamanns, für die genauere Erkenntnis seiner allgemeinen Überzeugungen und die Beurteilung seiner geschichtlichen Stellung überaus bedeutsamen Schauspiele. Mit einem Worte: die Untersuchung von Hamanns Sprachtheorie als einer der wichtigsten, wenn nicht der wesentlichsten, und jedenfalls der eigentümlichsten seiner Leistungen, ergibt die wertvollsten Beiträge für die wissenschaftliche Würdigung dieses so schwer zugänglichen Geistes überhaupt, bei dem Wesen und Werk so unmittelbar zusammenfällt wie bei wenigen, und dessen Persönlichkeit doch alle seine Einzelleistung so weit überragt. —

Und um zuletzt noch für die dem Magus zukommende geschichtliche Stellung aus gegenwärtiger Untersuchung in Kürze das Fazit zu ziehn, können wir uns dahin zusammenfassen: Hamann trägt in historischer Hinsicht einen Januskopf; er weist gleicherweise zurück in die Vergangenheit wie vorwärts in die Zukunft, während er zu dem herrschenden Geiste der eignen Zeit in tiefbegründetem, scharfem Gegensatze steht. Die Nährwurzeln seines geistigen Daseins waren eingesenkt in die Lebenssphäre der evangelischen Gläubigkeit im Sinne Luthers und des (gesunden) Pietismus. Zu dieser Grundrichtung seines Geistes fand er sich, nach der kurzen Irrfahrt in aufklärerische Gedankenkreise, mit Hilfe der altkirchlichen Bibelauffassung und unter dem nachwirkenden Einflusse der religiösen Jugendeindrücke wieder zurück, um ihr hinfort in stetem und oft

schwerem Kampfe gegen den Geist der Zeit und die Not des äußeren Lebens, wie auch die dunklen Mächte des eignen Innern unverbrüchlich treu zu bleiben. Aber sein ursprünglicher, überaus eigentümlicher und in gewissem Maße genialer Geist, an dem trotz allen innern Gegensatzes die gewaltige Kulturtat der Aufklärung keineswegs spurlos vorüberging, befreite sich, ohne von jenen Lebensquellen sich zu entfernen, aus den Fesseln der toten Tradition, gestaltete sich aus jenen religiösen Grundmotiven ein bis zu gewissem Grade selbständiges, seiner Besonderheit angemessenes inneres Leben. Und blieb auch diese innere Freiheit und geniale Eigenart in ganz bestimmte Schranken gebannt, wie namentlich sein geistiges Verhältnis zu Kant einerseits, zu Herder anderseits zeigt, sie hat sich jedenfalls als triebkräftig genug bewährt, um auf verschiedenen Gebieten seiner geistigen Betätigung, besonders auf dem religionsphilosophischen und ästhetisch-literarischen, Gedankenkeime zu erzeugen, welche die objektive geschichtliche Entwicklung als fruchtbringend erwiesen hat.

Es ist bemerkenswert, daß die geschichtlich wertvollsten Leistungen des Magus gerade auf den genannten Gebieten liegen, wo die symbolische Auffassung ihre natürliche Stätte hat. In der religiösen und ästhetischen Gedankensphäre konnte ihn seine eigentümliche Grundauffassung zu originalen positiven Erkenntnissen oder doch zu ahnender Vorwegnahme großer Gedanken der Folgezeit führen. Von den sprachlichen Problemen gilt dies nicht. Auf sprachtheoretischem Gebiete kann daher von ähnlicher Nachwirkung seiner Gedanken keine Rede sein. Hier war Hamanns Leistung allzu sehr auf eigenartigste und persönlichste Voraussetzungen gegründet, um der zu eigentlicher, fruchtbarer Fortwirkung notwendigen Verselbständigung gegenüber der Individualität ihres Schöpfers fähig zu sein. Die Sprachtheorie Wilhelms von Humboldt, die Grundlage der modernen Sprach-

auffassung, hat mit Hamanns Gedanken so wenig gemein, als die unbefangene Freiheit, besonnene Schärfe und abgeklärte Harmonie dieses wesentlich durch die Antike, Kants Philosophie und den ästhetischen Humanismus unsrer Klassiker bestimmten Geistes mit dem geistigen Wesen des Magus. Daher sind hier nur Einzelheiten als Nachklänge von Hamanns Sprachtheorie zusammenzustellen.

So hat Herder manche Gedanken seines Mentors weitergeführt, indessen doch mehr nach ästhetischer Richtung, besonders in den „Fragmenten". Wie eigentümlich er sich ferner in Hinsicht des Ursprungsproblems von Hamann beeinflussen ließ, haben wir im sechsten Kapitel ausgeführt. Und nicht viel glücklicher hat er in seiner „Metakritik" des Magus Ideen über das Verhältnis von Sprache und Erkenntnis, selbständig sie auslegend, erweiternd und zuspitzend, gegen Kants Kritizismus gewandt. Bei F. H. Jacobi finden sich wohl allerlei Anklänge an Hamanns Theorie, und es ist unbestreitbar, daß besonders in den achtziger Jahren, zur Zeit des lebhaften Briefverkehrs, der Geist des älteren Freundes stark auf den empfänglichen Sinn des Philosophen eingewirkt hat. Doch hat Jacobi weder den sprachlichen Problemen spezielles Interesse gewidmet, noch läßt sich der Gegensatz verkennen, der trotz aller Gemeinsamkeit gewisser Grundüberzeugungen zwischen beiden Freunden besteht, und der neben der Verschiedenheit der beiderseitigen Geistesanlage seinen Hauptgrund darin hat, daß Jacobi, im Gegensatze zum Magus, durch Spinozas und Kants Philosophie hindurchgegangen ist.[1]) Ähn-

[1]) Jacobi hatte Hamanns „Metakritik", die ihm Herder handschriftlich mitgeteilt hatte, mit großem Interesse gelesen, ohne sie aber im einzelnen verstehn zu können (An Herder, 13. November 1784, Werke Bd 3 S. 500). In der 1791 verfaßten „Zugabe" (zu „Allwills

liche allgemeine Analogien zu Hamanns Gedanken finden sich bei Jean Paul, der besonders in der „Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana" den Hamannschen verwandte Ansichten über die Beziehung der Sprache zum Denken verrät.[1]) Jacobis Forderung einer Kritik der Sprache suchte sodann Karl Leonhard Reinhold, der im Verlaufe der wechselreichen Phasen

Briefsammlung") „An Erhard O." gibt er ihren Grundgedanken mit den Worten wieder: „Werde ich es sagen, endlich laut sagen dürfen, daß sich mir die Geschichte der Philosophie je länger desto mehr als ein Drama entwickelt, worin Vernunft und Sprache die Menächmen spielen?" (Werke, 1, 151/2). Ebenso bezieht sich offenbar vorzugsweise auf Hamann der Satz ebenda: „Mehrere behaupten, — — es fehlte nur noch an einer Kritik der Sprache, die eine Metakritik der Vernunft sein würde, um uns alle über Metaphysik eines Sinnes werden zu lassen" (S. 252/3). Dem Gedankenkreise der „Metakritik" nähert sich ferner Jacobis Aphorismus: „Alles Philosophieren ist nur ein weiteres Ergründen der Spracherfindung" („Fliegende Blätter", Werke 6, 1, 165). Auf die im siebenten Kapitel erörterte Behauptung Hamanns endlich vom Gegensatze der morgen- und abendländischen Sprachen in der Bildung der Zeitwörter (Schr. IV, 303) nimmt Jacobi in einem Briefe an G. Forster Bezug, ohne sich indessen des Autors und der Stelle erinnern zu können (20. Dezember 1788, Werke 3, 518).

[1]) Von Jacobis Philosophie und Herders „Metakritik" angeregt, weist er in den „Exercitationes über das Philosophieren insgemein" namentlich auf die bedeutsame und oft verhängnisvolle Rolle hin, welche der unvermeidliche metaphorische Sprachgebrauch von jeher in der Philosophie gespielt habe, und bekämpft vom sprachkritischen Standpunkte aus den subjektiven Idealismus Fichtes, der die Welt der lebendigen Wirklichkeit in ein abstraktes, letzten Endes auf bloße, noch dazu vieldeutige Worte begründetes Begriffssystem verwandle. Wie nahe Bezüge diese Denkweise, und auch einzelne Sätze, wie etwa der: „Wäre nur die Sprache z. B. mehr von der hörbaren als von der sichtbaren Welt entlehnt, so hätten wir eine ganz andere Philosophie, und wahrscheinlich eine mehr dynamische als atomistische" (Werke, Hempel 19, 73/4) zu dem Ideenkreise von Hamanns „Metakritik" bieten, liegt auf der Hand. Doch ist angesichts der Gleichzeitigkeit des Erscheinens der „Metakritik" (1800 in Rinks „Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion") und der „Clavis" an direkte Beeinflussung kaum zu denken.

seines Denkens allmählich mehr und mehr vom strengen Kantianismus in der Richtung der Fichteschen und später besonders der Bardilischen und Jacobischen Gedanken sich entfernte, durch seine „Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften" (1812) zu erfüllen. Er wollte hier durch eine „Kritik des Sprachgebrauchs in der Philosophie aus dem Gesichtspunkte der Sinnverwandtschaft der Wörter (Synonymik) und Gleichnamigkeit der Begriffe (Homonymik)" einen „Beitrag zu einer Kritik der Sprache in ihrem Verhältnis zur philosophischen Erkenntnis liefern". In dem umfassenderen Werke ferner: „Das menschliche Erkenntnisvermögen aus dem Gesichtspunkte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen untersucht und beschrieben" (1816) analysiert er die gesamte Erkenntnistätigkeit in Hinsicht auf ihre Abhängigkeit von der Sprache und sucht die Gedanken der Herderschen „Metakritik" für eine Art Reformierung des Transzendentalismus fruchtbar zu machen. Hierbei werden zwar auch einzelne Briefäußerungen Hamanns an Jacobi zitiert;[1]) doch herrscht im ganzen nach sprachkritischer Seite der Herdersche Einfluß durchaus vor. Dem mystischen Kerne von Hamanns Sprachauffassung näher stehen Fr. Schlegels „psychologische" Spekulationen über das Wesen der Sprache im Zusammenhange seiner „Philosophie des Lebens".[2]) Vereinzelte Anklänge an Hamanns Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Erkenntnis finden sich auch bei Franz Baader, so z. B. die Tagebuchstelle von 1793: „Die Poeterei unserer Sprache ist an allem metaphysischen Unfug schuld. Du sprichst

[1]) A. a. O. S. 208—10.

[2]) Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, Wien 1830, nam. S. 56 ff.

von Vernunft, von Willen, und kannst nicht anders sprechen, als wären sie einzelne Wesen. — Dies führt auf Analysis unserer Sprache und infolge derselben zur Auflösung alles metaphysischen Scheins." [1]) An unmittelbaren Einfluß Hamanns indessen wird hier so wenig wie bei den im sechsten Kapitel erwähnten, an den Magus erinnernden Ansichten Baaders über den Ursprung der Sprache zu denken sein. Vielmehr schließen sich Baaders philosophische Anschauungen über das Wesen der Sprache eng an Jakob Böhmes und Saint-Martins Theorie von der ursprünglichen „sensualischen" oder „Natursprache" an, deren Veräußerlichung und Verzerrung die auf den Sündenfall zurückzuführende Sprachverwirrung von heute darstelle. Ferner wurde bereits darauf hingedeutet, daß Emil August von Schaden in seiner Schrift „Über das natürliche Prinzip der Sprache" (Nürnberg 1838) Hamanns Behauptung der Identität von Vernunft und Sprache, offenbar ganz gegen den Sinn ihres metaphysikfeindlichen Urhebers, im Geiste der Spekulation Schellings und Baaders näher zu begründen und weiter auszugestalten suchte. Werden hier und sonst vielfach, besonders auch in der Hegelschen Schule, Hamanns sprachtheoretische Äußerungen zu Unrecht ganz im Sinne des nachkantischen Idealismus und seiner metaphysischen Identitätslehre (der sich Hamann freilich, wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, durch das Ganze seiner symbolischen Weltauffassung nähert) interpretiert, so scheint mir nicht minder Fritz Mauthner zu weit zu gehn, wenn er in dem unlängst erschienenen Werke „Beiträge zu einer Kritik der Sprache" [2]) Hamann als Vorläufer

---

[1]) Sämtliche Werke (hg. von Franz Hoffmann u. a.), 11. Bd S. 217.

[2]) 3 Bde, Stuttgart 1901/2, vgl. bes. I, 301 f., 641 f., II, 49 f. u. s. w.

seiner durchaus auf modern skeptischen bezw. positivistischen Voraussetzungen beruhenden „Sprachkritik“ hinstellt. Treuer als diese beiden gegensätzlichen philosophischen Richtungen legt Hugo Delff Hamanns sprachtheoretische Gedanken aus, obwohl auch er sie, im Sinne der durch die Mystik und den spekulativen Idealismus hindurchgegangenen Glaubensphilosophie, selbständig umbildet.[1])

So schwankt auch in diesem Betrachte das Charakterbild des Magus bis heute unsicher im Urteile der Nachwelt. Eine unbefangenere und gerechtere Würdigung seiner geistesgeschichtlichen Stellung anzubahnen, war das Endziel der vorliegenden Untersuchung.

---

[1]) Vgl. „Cultur und Religion“, Gotha 1875 S. 18—39; kürzer in „Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion“, Leipzig 1886, S. 88—90. Ferner vgl. noch Delffs philosophisches Testament, die „Philosophie des Gemüts. Begründung und Umriß der Weltanschauung des sittlich-religiösen Idealismus“, Husum 1893 S. 165/6.

Anhang.

Zur Hamann-Bibliographie.

Die folgende bibliographische Zusammenstellung will die Hamann-Bibliographie in Goedekes Grundriß[2] § 228, 2 ergänzen, auf deren Unzulänglichkeit schon G. Roethe hingewiesen hat (Jahresberichte f. n. d. Lit.-Gesch. II (1891), IV, 1:1). Sie sucht wesentlich dem praktischen Zwecke der Orientierung in der Hamannliteratur zu dienen, die, wie mich die eigne Erfahrung gelehrt hat, bei dem gegenwärtigen Mangel eines einigermaßen zureichenden und brauchbaren Verzeichnisses und der Verstreutheit und Vielseitigkeit dieser Literatur, unverhältnismäßig viel Zeit und Mühe erfordert, wobei doch immer dem Zufalle großer Spielraum bleibt. Auf lückenlose Vollständigkeit macht die Zusammenstellung keinen Anspruch; doch dürfte mir vielleicht nicht sehr viel Wesentliches entgangen sein.

A. Quellen.

1. Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie, hg. von C. Ullmann und F. W. C. Umbreit, Jahrgang 1837, 1. Heft, S. 21—46: „Einige Stücke aus J. G. Hamanns Biblischen Betrachtungen" (1758; nach Kleukers Manuskript).

2. Ungedruckte Briefe zwischen Hamann und Herder. Mitgeteilt von H. Düntzer. Bremer Sonntagsblatt, 7. Jahrgang 1859 Nr. 42/3.

3. Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater. Mitgeteilt von Heinrich Funck. Altpreußische Monatsschrift, N. F. Bd 31 S. 95—147.

4. Neue Hamanniana. Briefe und andere Dokumente. Erstmals herausgegeben von Heinrich Weber. München 1905.

(In Aussicht steht ferner:

5. Eine Neuausgabe des gesamten Briefwechsels Hamanns von Arthur Warda.)

B. Erwähnungen.

1. Mein Leben, wie ich, Johann George Scheffner, es selbst beschrieben. Königsberg 1821, S. 206—8.

2. a. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hg. von Benno Erdmann, 2. Bd (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft), Leipzig 1885, Nr. 31—45 (ohne Nennung Hamanns).

b) Metaphysik der Sitten, Königsberg 1797, II. Teil, Ende des § 14 (Zitat aus „Abaelardi Virbii Chimärische Einfälle", Schr. II, 198).

c) Kants Äußerung über Hamann in der „Biographie Hippels" (aus Schlichtegrolls Nekrolog auf das Jahr 1797), Gotha 1801, S. 349/50.

d) Schuberts Biographie Kants (Immanuel Kants Sämtliche Werke, hg. von K. Rosenkranz und F. W. Schubert, Bd 11), S. 165 (Kants Schätzung von Hamanns Hume-Übersetzung).

3. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Größtenteils aus dem bisher noch ungedruckten Familiennachlaß dargestellt von Johannes Janssen, 1. Bd, Freiburg i. B. 1877, S. 170 u. 344 (briefliche Erwähnungen Hamanns durch Stolberg).

4. Joh. Michael Sailer: Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik. 1. Bd. Neue Auflage, Sulzbach 1831 (Sämtliche Werke, Philosophische Abteilung, Bd 3) S. 83.

5. Franz von Baaders Sämtliche Werke, hg. von Franz Hoffmann u. a., Bd 2 S. 25 Anm. („Gedanken über den großen Zusammenhang des Lebens," zuerst in Schellings „Allgemeiner Zeitschrift von Deutschen für Deutsche", Nürnberg 1813, 1. Bd). Vgl. auch E. A. von Schadens Vorrede und Anmerkungen zu Bd 11.

6. a) F. W. J. von Schellings Sämtliche Werke, 1. Abt., 10. Bd S. 419—23 („Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache" 1850).

b) Ebenda S. 170—172 („Zur Geschichte der neuern Philosophie").

c) 1. Abt., 8. Bd S. 114/5 („Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" 1812).

7. Carl Leonhard Reinhold: Das menschliche Erkenntnisvermögen u. s. w. untersucht und beschrieben, Kiel 1816, S. 208—10.

8. Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben u. s. w., 2. Bd, Hamburg 1838, S. 478—83 (in Briefen an die Hensler von 1821).

9. Leopold von Rankes Sämtliche Werke, Bd 53/4 (Zur eignen Lebensgeschichte, hg. von A. Dove) Leipzig 1890 S. 85 (in einem Briefe an H. Baier von 1820).

10. a) Vorlesungen über akademisches Leben und Studium von Emil August von Schaden, Marburg und Leipzig 1845, S. 325/6, 466.

b) E. A. v. Schaden: Über das natürliche Prinzip der Sprache, Nürnberg 1838, S. 134 ff.

11. Constantin Frantz: Das neue Deutschland. Beleuchtet in Briefen an einen preußischen Staatsmann. Leipzig 1871, S. 198.

12. Friedrich Wilhelm Ritschl an Nietzsche, 14. Febr. 1872 (Die Neue Rundschau 1904, S. 494).

C. Allgemeines.

1. Samuel Bauer: Neues historisch-biographisch-literarisches Handwörterbuch, 2. Bd, Ulm 1808, Sp. 617/8.

2. Joh. Friedrich Reichardt: Kant und Hamann, (Urania, Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1812, S. 257—66).

3. Wendt: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber, 2. Sekt., 1. Teil, 1827, S. 351—54.

4. Ferdinand Herbst: Bibliothek christlicher Denker, 1. Bd, Leipzig 1830: J. G. Hamann, S. 13—146.

5. W. Dilthey: J. G. Hamann (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, hg. von W. Hollenberg, N. F. 1, Okt. 1858, Nr. 40, 41, 44).

6. Friedrich Lübker: Lebensbilder aus dem letztverflossenen Jahrhundert deutscher Wissenschaft und Literatur. Hamburg 1862. S. 41—112.

7. Ludwig Francke: J. G. Hamann. Ein Lebensbild. Programm des Gymnasiums zu Torgau 1873, S. 1—16.

8. Hugo Delff: J. G. Hamann. Auswahl aus seinen Schriften und Briefen. Mit Erläuterungen und einer biographischen Einleitung. Leipzig 1874.

9. Otto Pfleiderer: Hamann (Jahrbücher für protestantische Theologie, 2. Jahrgang, Leipzig 1876, S. 451—75).

10. Hamanns Lehr- und Wanderjahre, Jünglingen deutscher Art gewidmet. (Anonym.) Gütersloh 1878.

11. Joh. Claassen: J. G. Hamanns Leben und Werke in geordneter, gemeinfaßlicher Darstellung, 3 Bdchen, Gütersloh 1878/9.

12. W. Kreiten S. J.: Hamann (Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 5. Bd, Sp. 1466—73).

13. C. F. Arnold: J. G. Hamann. Auswahl aus seinen Schriften und Briefen, eingeleitet und erläutert, Gotha 1888. (Bibliothek theologischer Klassiker XI.)

D. Theologisches.

1. C. A. Auberlen: Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie. Tübingen 1847, S. 78 Anm., 655/6 u. s. w.

2. Ludwig Noack: Die christliche Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange. Königsberg 1853, 2. Abt. S. 308—23.

3. K. F. A. Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit der Reformation, Bd 1, Braunschweig 1880 S. 451—61.

4. J. A. Dorner: a) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. 2. Berlin 1856, S. 1020/1.

b) Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer prinzipiellen Bewegung u. s. w., München 1867, S. 716—19.

5. Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1. Bd (Die Geschichte der Lehre). Bonn 1870 S. 554 Anm.

6. Bernhard Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, Bd 1, Braunschweig 1880, S. 451—61.

7. Preger: Mystische Theologie (Herzog-Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd 15 S. 502).

8. Otto Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. 1. Bd (Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart), Berlin 1883, S. 191—97.

9. C. Fr. Arnold: Hamann (Herzog-Haucks Realenzyklopädie für protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., Bd 7 S. 370—75).

10. Horst Stephan: Hamanns Christentum und Theologie. Eine Studie zur neuern Kirchengeschichte (Zeitschrift für Theologie und Kirche, hg. von J. Gottschick, 12. Jahrgang, Tübingen und Leipzig 1902, S. 345—427).

E. Philosophiehistorisches.

1. Karl Friedrich Ferdinand Sietze: Grundbegriff der preußischen Staats- und Rechtsgeschichte als Einleitung in die Wissenschaft des preußischen Rechts. Berlin 1829, S. 442—81.

2. Carl Ludwig Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 1. Teil, Berlin 1837 S. 302—18.

3. Karl Rosenkranz: Geschichte der Kantschen Philosophie, Leipzig 1840 (Immanuel Kants Sämtliche Werke, hg. von K. Rosenkranz und F. W. Schubert, 12. Teil), S. 97—110 u. 373/4.

4. Joh. Eduard Erdmann: a) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. 3. Bd, 1. Abt., Leipzig 1848, S. 290—302.

b) Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann, Bd 2, Berlin 1896, S. 392/3.

5. W. Bauer: De Hamanni Vita et Scriptis disquisitio litteraria et philosophica. Breslauer Inaugural-Dissertation 1842.

6. Heinrich von Stein: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen 1862 ff., 3. Teil S. 266—73 (1875).

7. Eduard Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873, S. 524—30.

8. Wilhelm Windelband: Die Geschichte der neuern Philosophie u. s. w., 1. Bd, Leipzig 1878, S. 571—3.

9. J. Freudenthal: Ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann (Mitteilungen über eine angebliche Gegenschrift Kants wider Hamanns „Metakritik"), Philosophische Monatshefte, 15. Bd, Leipzig 1879, S. 56—65.

10 Joh. H. Witte: Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. 1. Bd, Bonn 1880, S. 239, 242, 301/2 u. s. w.

11. Hans Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1. Bd, Stuttgart 1881, 2. Bd 1892, passim.

12. Emil Arnoldt: Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umrisse dargestellt. Altpreußische Monatsschrift. Neue Folge. 18. Bd, 1881, S. 671—78 (Verhältnis Kants zu Hamann).

13. Fr. Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil, 9. Aufl., bearb. u. hg. von Max Heinze, S. 369 u. 382.

14. Friedrich Paulsen: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. (Frommanns Klassiker der Philosophie, hg. von Richard Falckenberg, VII), 2. u. 3. Aufl., Stuttgart 1899, S. 19/20.

15. Heinrich Weber: Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. München 1904.

16. M. Kronenberg: Kant, sein Leben und seine Lehre, 2. Aufl., München 1904, S. 23 ff., 61 f., 379 f.

17. Ida Axelrod: Joh. G. Hamanns Weltanschauung in ihrer mystischen Entwicklung, Euphorion, 11. Bd, 1904, 3. Heft S. 433—57.

(17. Ferner sind zu vergleichen fast alle philosophischen Werke Hugo Delffs, in denen Hamann oft wörtlich, öfter noch dem Geiste nach zitiert wird.)

F. Literarhistorisches und Ästhetisches.

1. Franz Horn: Die Poesie und Beredsamkeit der Deutschen von Luthers Zeit bis zur Gegenwart. 3. Bd, Berlin 1824, S. 143—50.

2. Heinrich Gelzer: Die neuere deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. 2. Aufl., 1. Teil, Leipzig 1847, S. 204—29.

3. Joseph Hillebrand: Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart, historisch und ästhetisch-kritisch dargestellt. 2. Aufl., 1. Bd, Hamburg und Gotha 1850, S. 285—93.

4. Georg Gottfried Gervinus: Geschichte der deutschen Dichtung, 5. Aufl., 4. Bd, S. 487—504.

5. H. Th. Hettner: Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. III, 3, I. S. 271—78.

6. A. F. C. Vilmar: Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 25. Aufl., S. 387/8.

7. Th. W. Danzel und G. E. Guhrauer: G. E. Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl., hg. von W. v. Maltzahn und R. Boxberger, 2. Bd, Berlin 1881, S. 617/8 (Verhältnis H.s zu Lessing.)

8. Joh. Wilhelm Schäfer: Geschichte der Literatur des 18. Jahrhunderts, 2. Aufl., hg. von Franz Muncker, nam. S. 390/1.

9. August Koberstein: Grundriß der Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 5. Aufl., § 293.

10. Julian Schmidt: Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit, 1. Bd, S. 327—36.

11. Charles Joret: Herder et la renaissance littéraire en Allemagne. Paris 1878, S. 144—70 und 422—37.

12. Wilhelm Scherer: Geschichte der deutschen Literatur. 8. Aufl. S. 473/4 und sonst.

13. Hermann Baumgart: Handbuch der Poetik. Eine kritisch-historische Darstellung der Theorie der Dichtkunst. Stuttgart 1887, S. 155—57 (Nachweis der Ausfälle gegen Lessings Fabeltheorie in der „Aesthetica in nuce", vgl. Erich Schmidt: Lessing, 2. Aufl., Bd 1 S. 397).

